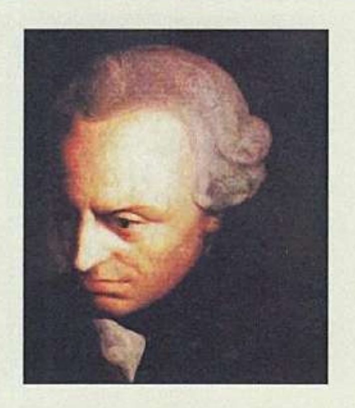


كانط

وأنطولوجيا العصر

تحرير:

د. أحمد عبد الحليم عطية



الفكر المعاصر

سلسلة أوراق فلسفية


mohamed khatab


MOHAMED KHATAB

كانط

وأنطولوجيا العصر

الفكر المعاصر

سلسلة أوراق فلسفية

كانط
وأنطولوجيا العصر

تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الفارابي

الكتاب: كانط وأنطولوجيا العصر
تحرير: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2010
ISBN: 978-9953-71-478-3

تصدير

لقد خصصت عدة مجلات عربية أعداداً خاصة عن الفيلسوف منها مجلة «الفكر العربي» البيروتية عام 1987، كما خصصت «أوراق فلسفية» ملفاً لفلسفته النقدية، وكذلك مجلة «دراسات فلسفية» التي يصدرها بيت الحكمة بالعراق. واحتفلت الجمعيات الفلسفية العربية به في تونس ومصر ولبنان وربما يكون هناك أعداد خاصة من بعض المجلات الفلسفية العربية صدرت في هذه المناسبة، التي يعود فيها كانط فيلسوفاً للعصر بعد تواري كثير من التيارات الفلسفية التي شغلت الفكر العربي وبعد رحيل الفلاسفة الكبار: غادامر وبول ريكور. لقد كان حضور كانط قوياً في فلسفة هيغل، الذي أراد أن يعيد في فينومينولوجياه توحيد العقلين النظري والعملي؛ كما كان كانط ماثلاً في أنطولوجيا هايدغر وهيرمينوطيقا غادامر وبنيوية ليفي ستراوس ونقدية هابرماس وتواصلية كارل أوتو آبل وفلسفة رولز السياسية وكتابات الفلاسفة الفرنسيين الجدد ممن ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة: دولوز وفوكو وليوتار، حيث توقف هؤلاء أمام كتابات كانط في نقد الحكم وما التنوير؟ ليقدموا صورة أخرى لفيلسوف كوينغسبرغ.

كانط في الفكر العربي المعاصر

د. أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة:

يمثل حضور فلسفة كانط في الفكر العربي المعاصر ظاهرة متميزة: حيث تمتلك هذه الفلسفة العقلانية النقدية المنفتحة قدرة على إثارة الفكر وتوليد الأفكار، بحيث يصبح التفاعل معها واستلهامها منبعاً خصباً للمفكرين والفلاسفة العرب لطرح الأسئلة ومناقشة القضايا الهامة، وإيجاد رؤى فلسفية متميزة انطلاقاً من المشكلات التي قدمتها الفلسفة النقدية والحلول التي اقترحت وذلك منذ بداية التعرف إليها وحتى اليوم.

ورغم أننا لا نستطيع تحديد بدايات تلقي فلسفة كانط في العربية بدقة، حيث ترجمت بعض الكتب الفلسفية العامة وقدمت بعض الدراسات والمقالات المترجمة في الجرائد العربية منذ نهايات القرن التاسع عشر، فإن البداية المفترضة المتاحة الآن هي الدروس الفلسفية التي ألقيت في الجامعة المصرية القديمة والتي مثل كانط أحد الموضوعات الهامة في دروسها، خاصة في مادة فلسفة الأخلاق حيث تعرف الطلاب المصريون إلى كتاب "نقد

العقل العملي" للفيلسوف الألماني بصورة شبه موسعة[1].

ونحن يهمنا في هذه الدراسة، التي لا نستطيع أن ندعي بحال أنها تقدم رصداً شاملاً لكيفية تلقي الفلسفة الكانطية ككل في العربية، بل تكتفي بمناقشة بعض المحاولات التي انطلقت من فلسفة كانط لمناقشة القضايا العربية المختلفة: كالنظر في التراث والدعوة للعقل والحرية والنقد والتنوير والتي يمكن أن نوجزها في الآتي:

1 - المحاولات العربية التي حاولت ابتداء من فلسفة كانط تقديم رؤى فلسفية يمكن أن نطلق عليها مذاهب فلسفية أو عناصر أساسية في المذهب الفلسفي، كما يتمثل ذلك خاصة في محاولة رائد الفكر الفلسفي زكى نجيب محمود في "الجبر الذاتي"[2] وتوفيق الطويل الذي تميز نشاطه الفلسفي في أغلبه بالدراسات الأخلاقية، وذلك فيما أطلق عليه " المثالية المعتدلة"[3]. يرتبط

---

(1) راجع كتابنا «الخطاب الفلسفي في مصر»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001.

Ahmed Abd Al-Halim Atiya, *El conde de Glarza, et métode en la enséuanaza el la filosofia,* anales del semoniro de historia de la filosofia, 2003, p. 285-300.

(2) زكى نجيب محمود، «الجبر الذاتي»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، وسنعرض له في فقرة قادمة.

(3) توفيق الطويل: «الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها»، دار النهضة العربية، ط3، 1976، القاهرة، ودراستنا توفيق الطويل: دراسات القيم في العربية، في الخطاب الفلسفي في مصر، ص201-244.

بهذا توظيف المفاهيم الكانطية مثل مفهوم بنية العقل وتكوين العقل كما لدى محمد عابد الجابري.

2 - ذيوع مفهوم النقد، وظهوره عنواناً في محاولات فكرية شغلت بمهمة المجتمع العربي كان النقد محورها في أعمال مثل: "النقد الذاتي" لعلال الفاسي، و"النقد المزدوج" لعبد الكبير الخطيبي و"النقد الحضاري" لهشام شرابي و"نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري و"نقد العقل الغربي" لمطاوع صفدي أو ممارسة النقد على صاحب الفلسفة النقدية كما يظهر في محاولة علي حرب في دراسته "بحث في الإمكان يتناسى شروط إمكانه"[4].

3 - مناقشة إشكالية التنوير مقابل التراث العرفاني، بمقابلة التفكير الإشراقي الصوفي بالتفكير العقلاني: حيث توقف ناصيف نصار أمام فيلسوفين أثر كل منهما في تراثه للإجابة عن سؤال كيفية تحقيق النهضة العربية الثانية في دراسته كانط والغزالي[5] أو

---

(4) أنظر هذه المحاولات: علال الفاسي: «النقد الذاتي»؛ وعبد الكبير الخطيبي: «النقد المزدوج»، دار العودة، بيروت، 1980. هشام شرابي، «النقد الحضاري»، دار نلسن، بيروت والسويد. محمد عابد الجابري: «نقد العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ومطاوع صفدى: «نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة»، معهد الإنماء القومي، بيروت. علي حرب: بحث في الإمكان يتناسى شروط إمكانه: في كتابه «نقد النص»، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1983.

(5) ناصيف نصار: كانط والغزالي إشراف عرفاني أم تنور عقلاني، في «أوراق فلسفية»، العدد 11 ص211 وما بعدها.

بيان موقف كانط في ماالتنوير؟ بالمواقف المختلفة من التراث كما فعل كاظم جهاد في تحليله دراسة فوكو عن كانط.

4 - مواجهة الأصولية والعنف بالنظر العقلاني في الدين أو بما أطلق عليه كانط "الدين الأخلاقي" كما فعلت فريال خليفة في كتابها "الدين والسلام عند كانط"[6]. فقد شغلت بعض الدراسات بالدين في حدود العقل وحده واتخذت منه نقطة البداية في مناقشة قضايا الجمود العقائدي والتعصب اللاهوتي.

وقبل أن نتناول بعض هذه النقاط نشير إلى عدة ملاحظات حول فلسفة كانط وعلاقتها بالفكر العربي المعاصر:

أ - يأتي الاهتمام بالفلسفة النقدية في إطار اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بالفلسفة الألمانية حيث وجدت فلسفات كانط وشوبنهاور وهيغل وهوسرل وهايدغر اهتماماً كبيراً بحثاً وترجمة عند الأساتذة العرب ودراسات حول أثرهم في الفكر العربي[7].

---

(6) فريال خليفة: «الدين والسلام عند كانط»، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

(7) انظر في ذلك كل من: أحمد عبدالحليم عطية: الكانطية في الفكر العربي المعاصر، "أوراق فلسفية"، العدد 6 ص7-35، وهايدغر في العربية، العدد 9. ماهر شفيق فريد: صورة شوبنهاور في الفكر العربي الحديث، «أوراق فلسفية»، العدد 6 ص149-168: سعاد حرب استقبال نيتشه في الفكر العربي، مجلة باحثات بيروت. ودراستنا أحمد عبدالحليم عطية: عبد الرحمن بدوي والفلسفة الألمانية، "بيت الحكمة"، تونس 2005، وجمال محمد سليمان: عبدالغفار مكاوى والفلسفة الألمانية، "أوراق فلسفية"، العدد 6 ص179-185. وحول هذه الجهود يمكن مراجعة دراسات كل من: ماهر عبد المحسن: "عطية وقراءة القراءة"، جمال سليمان: "الكانطية إعادة قراءة" وعبد

ب - زيادة الاهتمام بالفيلسوف وتعدد الندوات والملتقيات حوله وصدور أعداد خاصة من المجلات الفلسفية العربية في الذكرى المئوية الثانية لوفاته 2004، حيث احتلفت به الجمعية الفلسفية التونسية والمجلس الأعلى للثقافة بمصر والاتحاد الفلسفي العربي ببيروت وصدور أعداد من مجلتي "الفكر العربي المعاصر"[8] و"أوراق فلسفية" تقدم رؤى حداثية وما بعد حداثية عن الفيلسوف، مثلما تمثل في كتاب أم الزين بنشيخه "كانط راهناً" و دراسة أحمد عبدالحليم كانط وما بعد الحداثة" .

ج - متابعة الباحثين العرب للقضايا المختلفة التي تناولها كانط في فلسفته في المعرفة والأخلاق والسياسة والتنوير والثورة. وتطور

= العزيز بومسهولي "عطية والفلسفة الحديثة: استعادة كانط"، حسين موسى: "مقاربة عطية في فلسفة التنوير عند كانط وفوكو"، أوراق فلسفية" العدد 22 "ملف حول أعمال عبد الحليم عطية" إشراف الدكتور حسن حماد.

(8) نشرت "الفكر العربي المعاصر" في عددها المزدوج 128-129 تحت عنوان "راهنية كانط بعد المئة الثانية" الدراسات التالية: "من تراث كانط: دفاعاً عن الفلسفة" لوفاء شعبان، وفي تأويلية الشر الجذري، "كانط في محراب أيوب" لأم الزين بن شيخة، وفي راهنية العقل والأخلاق، وموقعها في تشريع مطلب "السلم الأبدي" عند كانط للمولدي عزديني، وفي "العقل عند كانط" لإلياس بلكا. ونشرت في العدد 130-131. الدراسات التالية: "كانط ودريدا وتربية الفلسفة من النقدي إلى التربوي" لوفاء شعبان، "راهنية كانط: هل ثمة حداثة دينية"، أم الزين بن شيخة المسكيني، و"مقومات تصور السلام الدائم في فلسفة كانط" لمنوبي غباشي.

ذلك على فترات تاريخية، حيث غلب على الدراسات العربية حول كانط في البداية الاهتمام بالميتافيزيقا والأخلاق ثم شملت في فترة لاحقة أعمال الفيلسوف المتنوعة وشغلت أخيراً بقضية التنوير والنظر العقلي النقدي في العقائد اللاهوتية والسلام[9] .

ومهمتنا هنا أن نعرض كيف استقبلت فلسفة كانط في العربية، لبيان صورته انطلاقاً من الفلسفة النقدية التي قدمها فيلسوف كوينغسبرغ؟ هادفين إلى بيان كيفية تعامل الفلاسفة العرب مع هذه الفلسفة في إطار بحثنا حول المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر. وهل قراءة المفكرين العرب ـ أكاديميين وغير أكاديميين ـ هذه الفلسفة أدت إلى فهم تأويل لها يضاف إلى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية؟ كيف عرفت فلسفة كانط في

(9) ترجم نص "ما التنوير؟" إلى العربية مرات عديدة أولها للدكتور مصطفى فهمي في كتاب "صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحاضر"، دار صادر - بيروت 1970. وترجمه كذلك يوسف الصديق عن الفرنسية العدد 13 من مجلة "الكرمل" 1984. وأيضاً عبد الغفار مكاوي عن الألمانية مع شروح وتعليقات في الكتاب التذكاري: "الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً"، مطابع الوطن، الكويت 1987. وأعيد نشره ثانية في كتابه "شعر وفكر: دراسات في الأدب والفلسفة" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1995 ص287-305. وترجمة رابعة للدكتور حسين حرب في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة "الفكر العربي" بمناسبة مرور مئتي عام على صدور نقد العقل الخالص "جواب كانط على السؤال ما الأنوار؟" عن الفرنسية. ونقلها كذلك عن الألمانية إسماعيل المصدق، مجلة "فكر ونقد"، المغرب العدد الرابع ديسمبر 1997.

العربية؟ ومتى؟ وأي الجوانب فيها حظي بالاهتمام نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ والتنوير والثورة؟ هل دراسة الفلسفة النقدية تمت عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنكليزية وفرنسية؟ وهل تدخل هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فهما يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية؟

ليس القصد عرض وشرح وتلخيص فلسفة كانط النقدية، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بمداخلها العامة، ولا تقديم بيليوغرافيا شاملة بأعمال فيلسوف ألمانيا في العربية مضافاً إليها الدراسات المختلفة عنه ـ رغم أهمية ذلك ـ باعتبار أن رصد وتسجيل معرفة المفكرين والباحثين العرب المعاصرين للفيلسوف ومؤلفاته يعد مرحلة تمهيدية لبيان معرفتنا بالأصول الكلاسيكية للفلسفة الحديثة، وإظهار كيفية التفاعل معها سعياً نحو نهضة فلسفية عربية. وذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية في الفلسفة النقدية، حول العقل والعقلانية والنقد وطبيعة الفلسفة وغايتها عند كانط الذي لم يحظ مثل غيره من الفلاسفة باهتمام الباحثين العرب، لقد أصبح كل من: ديكارت وهيغل وبرغسون وسارتر وماركس وفوكو ودريدا جزءاً من الثقافة العربية المعاصرة بينما ظل كانط قابعاً بين جدران الأكاديمية. عرفت في البداية نظرياته في المعرفة والأخلاق وارتبط في سنواته الأخيرة بالثورة والتنوير والحداثة مما يقتضي منا متابعة اهتمام العرب المعاصرين بجوانب فلسفته المختلفة.

منذ حوالى أربعة عقود كتب زكريا إبراهيم يقول: «إن المكتبة العربية قد ظفرت في العقود الأخيرة بعدة دراسات عن كانط

والفلسفة النقدية فضلاً عن أن القارئ العربي قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمينة لأكثر من كتاب من كتب كانط. هذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانطية، شاهد على قيام نهضة فلسفية عربية تبغي العودة إلى أصول الفكر الفلسفي الحديث"[10].

متى بدأ تعرف الفلاسفة العرب إلى الفلسفة الكانطية؟ وما هو تأثيرها في أمثال: عثمان أمين وتوفيق الطويل وعبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وزكريا إبراهيم ، وعادل العوا ومراد وهبة وصادق جلال العظم وموسى وهبة وحسن حنفي وعبدالقادر بشتة ومحمود سيد أحمد؟ للتساؤل عن وجود فلسفة كانطية عربية أو بمعنى أدق حضور للكانطية في الفكر العربي المعاصر؟

أولاً: بدايات التعرف إلى الفلسفة الكانطية

لقد استقبل العرب كانط والفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين عبر وسائط ثلاث هي: دروس الجامعة المصرية القديمة، والترجمات، والدراسات والمؤلفات العربية حوله. والدروس الجامعية في البداية الأولى وعن طريقها يمكن أن نتعرف إلى اتجاهات المفكرين والمثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية كذلك نتعرف إلى القضايا التي شغلوا بها في هذه الفلسفة.

1 - خصص أستاذ الفلسفة الأسباني الكونت دى غلارزا عاماً جامعياً لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية

---

(10) زكريا إبراهيم: "كانط أو الفلسفة النقدية"، مكتبة مصر، القاهرة د.ت.

في مصر. وهي محاضرات لها أهميتها لسببين: أولاً لأنها تكاد أن تقدم لنا ترجمة شبه حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية وهو "نقد العقل العملي" والثاني تأثير غلارزا الكبير في المثقفين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال: جرجي زيدان وزكي مبارك ومي زيادة وكذلك أساتذة الفلسفة: عثمان أمين وتوفيق الطويل[11].

يتناول غلارزا فلسفة كانط عام 1919/ 1920 في محاضرات الأخلاق؛ وبعد أن يذكر "الإشارات المكتبية" مصادر الدراسة، كتب كانط المختلفة بالألمانية ثم الفرنسية والإنكليزية وبعض الكتب عنه خاصة كتاب أميل بوترو وكتاب دلبوس. يتوقف بعد عرض حياته ومؤلفاته أمام "نقد العقل العملي" بالعرض الوافي، الذي هو أقرب إلى الترجمة، بحيث يذكر الفقرات المختلفة في الكتاب ومحتواها. يستخدم غلارزا في عرضه المصطلحات الألمانية وترجماتها بالعربية وهي اجتهادات ذاتية له بسبب اهتمامه ومعرفته باللغة الفلسفية العربية لكنها اجتهادات أولية تحتاج إلى مراجعة لأنها قدمت في وقت لم يستقر فيه المصطلح الفلسفي بعد، خاصة المنقول عن الألمانية فهو يترجم (Vermogan) بطاقة أو قدرة، و(Begriff) بخبرة ويترجم (Grundstaze) بالمبادئ أو القواعد الأساسية والجزء الأخير منها (Staze) بالعملية التي تعني تعييناً عمومياً للإرادة. وأهمية الجهد الذي قدمه غلارزا يرجع إلى كونه لأول مرة يقدم في اللغة العربية نصاً فلسفياً من الألمانية

---

(11) انظر الملف الذي خصصته "أوراق فلسفية" والدراسات التي قدمها عدد من الأساتذة المصريين والأسبان عن غلارزا، العدد 22 القاهرة 2009.

مباشرة فكان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات المثالية في المعرفة والأخلاق[12].

2 - كما تكشف هذه الفترة ـ فترة العقدين الأولين من القرن العشرين ـ عن ترجمة مجهولة لأحد كتب كانط قدمها الشيخ الحكيم طنطاوي جوهري، عن الترجمة الإنكليزية للسيدة أنيت شيرتون حين طلبت منه مجلة "النهضة النسائية" أن يكتب عدة مقالات فيها. ويخبرنا جوهرى الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية أنه لم يجد "أشرف ولا أجل ولا أجمل من موضوع يفصل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه.. أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط"[13]. ويحدد منذ البداية موقفه العلمي موضحاً أهمية الكتاب وموقفه بالنسبة للأمهات وتربية الأطفال في أقسامه وموضوعاته. ويفسر لنا هذه الموضوعات مستشهداً بالآيات القرآنية والشعر العربي والحديث لتقريب أفكار الفيلسوف إلى القارئ العربي. وإن كان الشيخ الفيلسوف كما يطلق عليه لم يتوقف في ترجمته أمام النواحي الفلسفية في الموضوع كما فعل من أتى بعده.

3 - وبالإضافة إلى هذه الترجمات الأولى فقد نشرت الصحف والمجلات عدداً من المقالات تعرف بالفيلسوف وأفكاره، وتلك هي الوسيلة الثانية التي قدم بها كانط للعربية حيث كتب عباس

---

(12) الكونت دي غلارزا: "محاضرات في الفلسفة العامة". تحرير د. أحمد عبدالحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة 2001، المقدمة.

(13) انظر الشيخ طنطاوي جوهري: ترجمة كتاب "التربية" لكانط في دراستنا، "الدرس الفلسفي في مصر"، دار قباء، القاهرة 2002.

محمود العقاد عن "عمانويل كانط" مقالين في جريدة "البلاغ" ـ مايو 1924 ـ تأثر بهما أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين، الذي يندرج بدوره في إطار الكانطية كما يشير إلى ذلك في كتابه "الجوانية". وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة "العصور" في عام 1928 عن عمانويل كانط "أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" مؤكداً أهمية العقل عنده وتشديده على الإيمان الديني أن فلسفة كانط عاصفة فكرية مرت أمام مخيلتي فالتقطتها ودونتها لما لمكانة كانط من الاحترام.

كما كتب حنا خباز فصلاً عن كانط في كتابه "فلاسفة الأنوار"، وكذلك زكى نجيب محمود في الفترة المبكرة من حياته في كتابه "قصة الفلسفة" وإن كان هناك تأثير بالغ عليه في أول أعماله الهامة "الجبر الذاتي" الذي جعل منه في هذا العمل فيلسوفاً كانطياً. كما قدم قراءة وضعية منطقية لصاحب الفلسفة النقدية في "الموقف من الميتافيزيقا" تجعل من كانط فيلسوفاً تحليلياً[14]. بالإضافة إلى ذلك هناك كتب الفلسفة الحديثة التي ظهرت قبل هذه الفترة مؤلفة ومترجمة والتي تحتوى على إشارات

---

(14) زكى نجيب محمود: "قصة الفلسفة"، وكذلك "الجبر الذاتي"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975. وانظر دراستنا عن كانطية زكى نجيب محمود بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية في "الكتاب التذكاري" الذي أشرف عليه د. حسن حنفي، مصدر من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وما كتبه زكى نجيب محمود عن كانط في "موقف من الميتافيزيقا"، ط3 دار الشروق، القاهرة 1987.

موجزة في المذاهب المختلفة ومنها فلسفة كانط وتلك كانت الوسيلة الثالثة التي استمرت بعد ذلك.

ونشير من الأعمال الحديثة عن كانط إلى دراسات أكاديمية مثل:

ـ رسالة ماجستير بعنوان "مفهوم التجربة عند كانط" للباحث حامد كامل خليل بكلية الآداب جامعة عين شمس؛ أوضح فيها أن كانط، وإن أعلن أن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة فإنه أعلن أيضاً أن التجربة لا تحدد بذاتها، كما أنها لا تفسر أى تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية؛ فمن المشروط لا ننتهي أبداً إلا إلى مشروط، ومن ثم فإن التجربة غير ممكنة بدون تصورات العقل الأولية، وما يحدد التجربة لا بد أن يوجد بالضرورة خارجها.

ـ رسالة ماجستير بعنوان "مشكلة الميتافيزيقا بين كانط وهيوم" للباحث محمد عثمان عبد العليم بكلية الآداب جامعة القاهرة، حاول فيها أن يقرأ فلسفة هيوم من خلال فلسفة كانط، وأوضح أن هيوم فيلسوف عقلي لا تجريبي، وأن فلسفة كانط ما هي إلا قراءة متعمقة لحدس هيوم، وأن فلسفة كانط وهيوم أكثر الفلسفات الحديثة استجابة للثورة العلمية، وأن الفلسفة عندهما أصبحت نقداً للفهم ونقداً للأخلاق والأدب والفن، وأصبحت تحليلاً للطبيعة الإنسانية بهدف استكشاف مبادئها وحدودها وآمالها. وبهذا المعنى تغدو الميتافيزيقا علماً للإنسان.

رسالة دكتوراه بعنوان "الدين بين كانط وهيغل" للباحث محمد عثمان عبد العليم بكلية الآداب جامعة القاهرة، أوضح فيها أن الدين الذي يحاول كانط أن يؤسسه هو الدين العقلي، حتى وإن أعلن كانط أنه ألغى المعرفة ليفسح المجال للإيمان. كما أوضح أن عقلنة الدين تفضي إلى استبعاد الوحي المتعارف عليه، وأن

فكرة الله عند كانط تؤدي دوراً تنظيمياً لأفكارنا وليس لها أي دور فيما يتعلق بالوجود الواقعي. وفي مجال الأخلاق لا يتجاوز وجود الله القيام بوظيفة افتراضية ضرورية، لا بوصفه مصدراً للإلزام الخلقي، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الإلزام.

وكتاب محسن الخواني "منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت" دار الحوار سوريا؛ وأم الزين بنشيخة "كانط راهناً"؛ ومحمد عثمان الخشت: "فلسفة الدين في ضوء جديد للنقدية الكانطية" القاهرة 1994؛ وبعض الدراسات في الدوريات العربية مثل دراسة عبد القادر بشتة: "الإدراك والتجربة عند كانط"؛ وتوفيق الشريف: "الموضوع والوجود عند كانط"، مجلة "الجمعية الفلسفية" التونسية نوفمبر 1984؛ ومشروع السلم الدائمة" المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عام 1995؛ ومصطفى كاك: "كانط ومسألة تعليم الفلسفة" "فكر ونقد" أكتوبر 1998؛ وموسى وهبة "أمكان الميتافيزيقا أو نقد الحاجة إلى كانط" "عالم الفكر" الكويت، المجلد 63 سبتمبر 2003؛ فتحي المسكيني: "الفيلسوف والإمبراطورية أو في كانطية الإنسان الأخير"، "الفكر العربي المعاصر" عدد 130-131 عام 2004؛ أحمد عبدالحليم عطية: "كانط وما بعد الحداثة"، "أوراق فلسفية" العدد الحادي عشر والعدد كله مخصص عن كانط.

ثانياً: ترجمة كانط إلى العربية

منذ أكثر من خمسة عشر عاماً خصصت مجلة "الفكر العربي" عدداً عن "نقد العقل المحض: الذكرى المئوية الثانية في أكتوبر 1987". وهذا في ذاته حدث هام، فلم نعتد في فلسفتنا المعاصرة على تخصيص أحد أعداد المجلات الثقافية العربية لفيلسوف اللهم

إلا إذا كان له دور ما في مجال السياسة والحياة العامة مثل: هيغل وسارتر وراسل. ويعد كانط رغم عدم اتصال فلسفته مباشرة بالسياسة أو القضايا العربية الملحة الفيلسوف الوحيد الذي بخصص لأحد كتبه عدد خاص في مجلة عربية.

1 - وقد تناولت مونيانا منصور في آخر دراسات هذا العدد ما ترجم إلى العربية من أعمال كانط في دراستها "كانط حياته وآثاره" وذلك على الوجه التالي: "نقد العقل المجرد"، و"نقد العقل العملي" و"مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" و"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" (ترجم ثلاث مرات) و"مشروع السلام الدائم" (ترجم مرتان). وقد سبق هذا التاريخ وتلاه ترجمات عديدة لنصوص كانط في العربية. ذكرنا منها فيما سبق ترجمة جوهري لكتاب "التربية" والكونت دي غلارزا "نقد العقل العملي" وكذلك ترجم بدوي دراسة كانط "فكرة في التاريخ العام لغرض عالمي" *(Idee zu einer allgimeinengeschicht in weltbiiugerlicher absicht)* والتي نشرها في مجلة "الجمعية التاريخية المصرية" 1948 ثم كتاب "النقد التاريخي" 1963. وسوف نشير إلى جهوده في دراسة فلسفة كانط في فقرة لاحقة، وعثمان أمين؛ الذي ترجم عدة نصوص متنوعة من كتب كانط في دراساته المتعددة عنه أهمها دراسته في "رواد المثالية الغربية".

وقدم كتاب هذا العدد المشار إليه "نقد العقل المحض" بدورهم ترجمة نصوص أخرى حيث ترجمت جيزيلا حجار "تصدير نقد العقل المحض" عن الألمانية مع تقديم موسى وهبة لهذه الترجمة، وترجم علي حرب نص "الفلسفة وتاريخ الفلسفة" من كتاب المنطق عن الترجمة الفرنسية الفقرات 3، 4، 5 وألحق

بترجمته حواشي عديدة. وترجم حسين حرب "جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية. وقد ترجم موسى وهبة - الذي أشرف على العدد وكتب افتتاحية - فيما بعد - كتاب "نقد العقل المحض"، وصدر عن معهد الإنماء القومي في بيروت. وفي هذا العدد كتب "المشكلة الكانطية"، وهو ينبه أن على الباحث في المصطلح الفلسفي بالعربية أن يبذل جهدين: الأول في تعيين المصطلح نفسه والثاني في تعيين العديل العربي له. ويقدم لنا قائمة بمصطلحات كانطية متعددة في تعريفات شارحة لها. كما يقوم بمراجعة وتقديم ترجمة جيزيلا حجار لتصدير الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض" ويخصص الفقرة الثانية من تصديره لمناقشة وتحليل ترجمة أحمد الشيباني السابقة للكتاب التي نقلها عن الإنكليزية تحت عنوان "نقد العقل المجرد" وصدرت عن دار اليقظة العربية في بيروت 1965. وكتب موسى وهبة كذلك عدة دراسات حول كانط لعل أهمها دراسته في الجزء الثاني من المجلد الثاني في "الموسوعة الفلسفية العربية" عن الفلسفة النقدية (بيروت 1988) وبحثه "هل من حاجة بعد إلى كانط؟" (معهد غوته بيروت 1999). يوضح في الدراسة الأولى التي تشغل (23 صفحة من القطع الكبير على عمودين) معنى النقد حيث يشير كانط به إلى المنهج المعارض للدوغمائية ويعتبره تمهيداً لمذهب العقل[15].

(15) والنقدية فلسفة جديدة تؤسس قولاً فلسفياً مختلفاً، ويعرض لمشكلة النقد أي لإمكانية الأحكام التأليفية القبلية، وبرنامج النقد أي التأليف بين ملكات العقل الثلاث.

2 - لقد ترجم "نقد العقل الخالص *kritik der Reinen Vermunft*" ترجمتين إلى العربية قدم الأولى الشيباني والثانية لموسى وهبة الذي يناقش مبررات ترجمته هذا الكتاب، فالترجمة الأولى ليست عن الأصل الألماني بالإضافة إلى ما فيها من خلط بين المصطلحات الأساسية والتباس في المعنى، أن ترجمته تمت عن طبعة 1887 التي تحمل كثيراً من الردود والإضافات والتعديلات.

3 - وهناك ترجمتان في العربية لكتاب "نقد العقل العملي الخالص": الأولى قدمها الكونت دي غلارزا كعرض وتحليل دراسي لعمل كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية مع الحرص على تزويدها بالمصطلح الألماني. وقدم الشيباني ترجمته عن دار اليقظة العربية 1966 وتنطبق عليها كما أشرنا نفس ملاحظات موسى وهبة على نقله لنقد العقل المجرد. وهي ترجمة لم تعرف بين المتخصصين كنص فلسفي في العربية مثلما عرفت ترجمة كتاب ديكارت "المقال في المنهج". وما ينطبق على ترجمة الشيباني لنصوص كانط ينطبق على الفصل الذي ترجمه عن فلسفة كانط في كتاب "تاريخ الفكر الأوربي الحديث ١٦٠١-١٩٦٦" عن رونالد سترومبرغ، الجزء الثالث الفصل السابع 1985. وقد ترجم د. عبد الغفار مكاوي "مقدمتي الطبعة الأولى والثانية ومدخل نقد العقل النظري الخالص" عن الألمانية ونشر ذلك في العدد الحادي عشر من "أوراق فلسفية" 2004.

4 - ترجمت نازلي إسماعيل كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً" التي صدرت بالقاهرة 1968 عن الفرنسية مع مراجعة عن النص الألماني للدكتور عبدالرحمن بدوي

ومع الترجمة ويسبقها مقدمة عن إيمانويل كانط وتحليل الكتاب والكشف عن المصادر التاريخية للفلسفة النقدية[16].

5 - وفاز "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بترجمات ثلاث إحداها دون تاريخ نشر، قام بها حكمت حمصي وصدرت عن منشورات دار الشرق بحلب، وأخرى للشنيطي صدرت عن مكتبة القاهرة الحديثة 1965 عن الترجمة الفرنسية التي أنجزها فكتور دلبوس مع التعليقات والحواشي التى أضافها المترجم الفرنسي. وللشنيطي اهتمامات أخرى بكانط تتمثل في ترجمته لما كتبه راسل عنه ضمن "تاريخ الفلسفة الغربية" الذي نقل الجزء الثالث منه إلى العربية 1977 وقدم دراسة بعنوان "خواطر كانط في التربية" في الكتاب المهدى إلى أستاذه ذي التوجهات الكانطية عثمان أمين[17].

وكان عبد الغفار مكاوي قد أصدر في الوقت نفسه ترجمة لنفس الكتاب عن الألمانية اعتماداً على نشرة أكاديمية العلوم الملكية البروسية في برلين، المجلد الرابع من الأعمال الكاملة 1911. ويرى مكاوي أن الأخلاق نمت مع نظرية المعرفة عند كانط وفي وقت واحد، وامتدت بجذورها في نفس الأرض بحيث أنه من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما. وأهم ما يميز ترجمة مكاوي بالإضافة إلى اعتماده على الأصل الألماني

---

(16) وقد تناول فؤاد زكريا هذه الترجمة بالنقد موضحاً جوانب القصور فيها في مجلة "الفكر المعاصر" القاهرة وقدمت نازلي إسماعيل رداً على هذا النقد في العدد التالي من نفس المجلة.

(17) د. إبراهيم بيومي مدكور: "عثمان أمين"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1978.

وتعليقاته وحواشيه على كل صفحات الترجمة تقريباً هو تقديمه لثبت بالمصطلحات العربية والإنكليزية والألمانية (ص135 ص138). كما ترجم نصاً هاماً عن كانط هو "ما التنوير؟" مع دراسة مستفيضة كمقدمة للترجمة وحواش وتعليقات عديدة[18]؛ وفي هذا السياق علينا أن نشير إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه مكاوي للفكر الفلسفي الألماني وسعيه لنقل نصوصه الكلاسيكية إلى العربية، بحيث شكل أهرامات ألمانية ثلاثة بالعربية هم: ليبنتز "المونادولوجيا"، وهايدغر "نداء الحقيقة ونصوص أخرى"، وكانط "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

6 - وكان نصيب مشروع السلام الدائم *Zum Euvigen Friden* " ثلاث ترجمات: الأولى قدمها عثمان أمين، الذي يعد أكثر الفلاسفة العرب اهتماماً بفلسفة كانط والمثالية عامة، حيث قدم ترجمته 1952، كما نشر تحليلاً موسعاً في تراث الإنسانية لـ "نقد العقل الخالص" 1963؛ وأخيراً قدم دراسة مستفيضة عن كانط في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" مزودة بترجمة عدد كبير من نصوص كانط (صفحات 55-271)، بالإضافة إلى ترجمته لكتاب اميل بوترو الضخم وهو في الحقيقة من أهم ما كتب عن كانط وترجم إلى العربية.

يهتم عثمان أمين بالجانب المتعلق بالحرية عند كانط، فهو

---

(18) عبد الغفار مكاوي: "شعر وفكر، دراسات في الأدب والفلسفة"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1995 ص287-307. وانظر عن جهود مكاوي مجلة "أوراق فلسفية"، العدد السادس عن "الفلسفة الألمانية"، القاهرة، 2002.

فيلسوف الحرية، يحاول أن يحطم صروح الحكم المطلق. وكانط يريد دستوراً حقاً تمارس فيه السلطة وفقاً لقوانين محددة، وتكون هذه القوانين موضوعة بموافقة المواطنين الممثلين في سلطة تشريعية (ص28). وخلاصة فكر كانط أننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديموقراطياً حقاً، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً، ويوم ينقضي عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد، وأخيراً، يوم يصبح كل شخص من كل بلد شخصاً محترماً بذاته، أي من حيث هو غاية مطلقة (ص34). من الواضح تأثير بداية الخمسينيات ـ فترة ترجمة الكتاب ـ وسيادة الحديث عن أفكار الحرية والدستور بعد ثورة 1952 والحاجة إليها، لذا يؤكد عثمان أمين هذه الأفكار.

وقدم نبيل خوري ترجمة ثانية عن الألمانية بعنوان "نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية" عن دار صادر بيروت 1985، ضمن سلسلة روائع الفكر الألماني التي يشرف عليها الأب فريد جبر والدكتور أنطون هينين رئيس المعهد الألماني الشرقي. والطبعة مزودة بمعجم للأعلام والمفاهيم الألمانية مع تمهيد لرئيس المعهد الألماني ومقدمة للمترجم (ص13-25) عرض فيها آراء كانط السياسية.

وهناك ترجمة ثالثة قام بها علالة البوعزيزي بعنوان "من أجل سلم دائم" صدرت في تونس 1996، ونجد إشارة إليها في العدد 17-18 من "المجلة التونسية للدراسات الفلسفية"، بالإضافة إلى دراسة للأستاذ توفيق الشريف تحت عنوان "مشروع السلم الدائم

عند كانط" في العدد 15-16 من المجلة نفسها. وهنا نشير إلى اهتمام أساتذة الفلسفة في تونس بدراسات الفلسفة الحديثة، خاصة سبنيوزا ونيتشه وكانط. ومن أهم المتخصصين في الفلسفة الكانطية نشير إلى عبد القادر بشتة الذي سنعرض لاحقاً جهوده في دراسة الفلسفة الكانطية.

7 - وترجم حسين حرب دراسة كانط "جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية. وهي دراسة وجدت اهتماماً كبيراً من الباحثين صاحب اهتمامهم بميشيل فوكو. وترجمت عدة مرات حيث نقلها عن الألمانية إسماعيل مصدق في العدد الرابع من مجلة "فكر ونقد" ديسمبر 1997؛ وسبق أن ترجمها يوسف الصديق عن الفرنسية في العدد 13 من مجلة "الكرمل" 1984 ضمن ملف ميشيل فوكو الذي ضم أيضاً ما كتبه الفيلسوف الفرنسي تحت عنوان "كانط والثورة". وقبلهم الدكتور مصطفى فهمي في كتابه "صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحديث"، والدكتور عبدالغفار مكاوي مع شروح وتعليقات ونشرت في "الكتاب التذكاري" الذي صدر في الكويت عن زكي نجيب محمود وأعيد نشرها في كتابه "شعر وفكر".

8 - وترجم الدكتور غانم هنا كتاب "نقد ملكة الحكم" عن الألمانية مقارنة بترجماتها المختلفة وصدر عن المنظمة العربية للترجمة 2006، كذلك ترجم "نقد العقل العملي" بيروت 2009.

9 - وترجم عبد الرحمن بدوي في كتابه "النقد التاريخي" دراسة كانط حول تاريخ الجنس.

10 - وترجمت عدة دراسات عن كانط منها: كتاب اميل بوترو 1972 وكذلك ترجم أسعد رزق كتاب أوفي شولتز "كانط"

بيروت 1975، وكتاب جان لاكروا "كانط والكانطية" ترجمة نسيب عبيد بيروت د.ت. وترجم جيل دولوز عن كانط وفلسفته النقدية وقدم له عبدالقادر بشتة مراجعة نقدية في العدد الثاني من "أوراق فلسفية" عن دولوز. وكذلك الأبحاث والمقالات التي نشرت بالعدد الخاص بكانط في مجلة "الفكر العربي".

مسألتان نهدف إليهما من هذه الفقرة:

المسألة الأولى بيان الاهتمام الكبير الذي حظيت به فلسفة كانط في ترجمة أعماله ترجمات متعددة وتقديم دراسات تشمل معظم أعماله، وعقد ندوات وتخصيص أعداد من المجلات لفلسفته، وهو اهتمام لم يحظ به إلا أثنان من الفلاسفة الأحياء - في هذه الفترة - ارتباطاً بالقضايا العربية الهامة هما: راسل وسارتر.

المسألة الثانية هي بيان الأثر للفلسفة النقدية في الفكر العربي المعاصر والذي ظهر في أشكال متعددة مثل الاهتمام بمفهوم النقد، الذي يظهر في توجهات عدد من المفكرين العرب المعاصرين ممن شغلوا بوضعية الثقافة العربية ووجدوا في النقد سبيلاً لتجاوز مشكلات الواقع العربي.

ثالثاً: التفسيرات المختلفة لفلسفة كانط

ليس من اليسير تناول كل ما كتب بالعربية حول صاحب الفلسفة النقدية. ولا يسعنا في هذا الحيز إلا أن نعرض أبرز ما كتب حول فلسفته، ونتناول الدراسات العامة عنها في المعرفة والأخلاق، ونشير بقدر الإمكان للدراسات التي تناولت الجوانب المختلفة التي اهتم بها الأساتذة العرب في فلسفته السياسية والقانونية والجمالية والدينية والتربوية.

1 - النقدية: عقلانية جديدة متفتحة

صدر زكريا إبراهيم الطبعة الأولى من دراسته عن "كانط والفلسفة النقدية" 1963 بالقول "لم تعرف العربية كتاباً واحداً عن كانط أو الفلسفة النقدية ولم تصدر أي ترجمة عربية لأي كتاب رئيسي من كتب كانط وفي مقدمتها جميعاً ثالوثه النقدي الشهير مشيراً في الهامش إلى ترجمة من ترجمات أستاذه عثمان أمين لكتاب من كتب كانط الصغيرة ألا وهو "مشروع السلام الدائم". والحقيقة أننا لا نستشهد بهذا الحكم لندحضه، فقد مرت بنا الجهود المتعددة حول كانط، ولكن لنؤكد فعلاً أهمية الدراسة الرائدة التي قدمها زكريا إبراهيم. وهي وإن كانت دراسة عامة لا تتوقف عند جانب معين من إنتاج كانط الفلسفي إلا أنها تتبنى فهماً واضحاً للفلسفة النقدية باعتبارها "عقلانية جديدة متفتحة" ومنهجاً أكثر من كونها عقيدة متجمدة[19].

يؤكد إبراهيم على ايبستمولوجية كانط ويفيض في عرض نظرية المعرفة منبها إلى أهمية النقد عند كانط، ويشيد بالفلسفة النقدية وما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل: تعلم "النزاهة الفكرية" واكتساب روح "الدقة المنطقية" و"التزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم" ومن هنا فهيهات لأي تفكير معاصر أن يتخطى كانط. إن رفض الفلسفة النقدية أو دحض بعض آرائها، لا يعني أننا قد استطعنا بالفعل أن نتجاوز هذه الفلسفة أو نتخطاها تماماً (ص14). إننا مازلنا حتى اليوم نشاهد اهتماماً كبيراً بالعودة إلى كانط من أجل إعادة تأويل مذهبه أو العمل على إعادة النظر

---

(19) د. زكريا إبراهيم: "كانط أو المثالية الموضوعية".

في فلسفته. وهذا الاهتمام دليل على خصوبة الفلسفة النقدية. ويحدد زكريا إبراهيم هدفه في بداية عمله وهو يتمثل في "الكشف عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق" (ص15)

إن فهم النقد الكانطي يقتضي كما كتب زكريا إبراهيم في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من الفلسفات الحديثة التي تقدمت عليها من ناحية كما يستلزم من ناحية أخرى تبين العناصر الجديدة في الثورة الكوبرنيكية الكانطية على نحو ما عبر عنها صاحبها حين أراد للكون كله أن يدور حول الإنسان" (ص8). وهو يتوقف في هذه الطبعة ليعرض بالتفصيل المآخذ التي وجهت للفلسفة النقدية. ويبين أن مهمة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم. إن زكريا إبراهيم يسعى إلى إقامة ضرب من "الوصال الفكري" مع صاحب هذه الفلسفة النقدية المفتوحة. وذلك انطلاقاً من فهم هذه الفلسفة باعتبار أن أعماقها توضح أن لدى صاحبها شعوراً عميقاً بعدم كفاية المعرفة النظرية. فـ "الحق أن كانط قد كرس جانباً كبيراً من جهده النقدي، لكي يبين لنا أن شرعية العلم لا تعني أنه يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع، أو الحقيقة الدفينة لعالم الأشياء في ذاتها. ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية"[20].

---

(20) ويتكون هذا العمل من مقدمة وثمانية فصول وخاتمة. يوضح في المقدمة "حياة كانط وتطوره الروحي" وأن الفلسفة النقدية ثورة فكرية كبرى؛

2 - عثمان أمين "فلسفة الحرية والتاريخ"

والعمل الثاني الذي نعرض له أو قل التفسير الثاني للفلسفة الكانطية نجده عند عثمان أمين أكثر الفلاسفة العرب اهتماماً بفلسفة كانط، حيث ترجم عدد من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه، وقدم دراسة عن "نقد العقل الخالص" في العدد 12 من المجلد الأول من "تراث الإنسانية" ديسمبر 1963 وبعد ترجمته لـ"مشروع السلام الدائم" 1952 وقبل أن ينقل للعربية كتاب اميل بوترو عن فلسفة كانط 1971 عاد ليقدم لنا دراسة أخرى عنه في كتابه "رواد المثالية.." وهي دراسة تشمل

= وفي فصلين نظرية المعرفة: العلم الرياضي في الفصل الأول والطبيعي في الثاني؛ ومبحث الوجود في فصلين: الميتافيزيقا غير المشروعة في الفصل الثالث والمشروعة في الرابع؛ والمشكلة الخلقية في فصلين: تحليل القانون الخلقي في الفصل الخامس ومصادرات العقل العملي في السادس؛ وفلسفة الجمال في فصلين: نقد ملكة الحكم في الفصل السابع ونقد الحكم الغائي في الثامن.

ويخصص الخاتمة لمناقشة بعض المآخذ والاعتراضات موضحاً أن الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه مؤرخو الفلسفة الكانطية، هو أنهم كثيراً ما كانوا يقدمون للناس هذه الفلسفة على صورة "مذهب" مغلق جامد، في حين أن كانط نفسه قد أراد لها منذ البداية أن تكون فلسفة "نقدية" متفتحة. إن الفلسفة النقدية هي في صميمها روح ومنهج لا مجرد عقيدة أو مذهب "إن الثورة الكوبرنيكية الكبرى التي أراد كانط أن يحدثها في عالم الفلسفة إنما هي أولاً وبالذات ثورة منهجية (ص299).

وبالإضافة إلى ذلك فقد خصص زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه "المشكلة الخلقية" لتناول نظرية الواجب عند كانط.

ثلاثة أرباع الكتاب من ص55 إلى ص271) تناول فيها على التوالي: سيرة كانط ونمط فكره، ونقد العقل الخالص، وفلسفة الحرية، وكانط فيلسوف التاريخ: نصوص من فلسفة كانط، متوقفاً في تفسيره أمام الموضوعات التي لم يتوقف أمامها زكريا إبراهيم مثل قضايا: الحرية والتاريخ، بينما توقف زكريا إبراهيم أمام الثالوث النقدي: المعرفة والأخلاق والجمال؛ فقد تناول بطريقة تقليدية موضوعات ذات أهمية حيوية. يتناول عثمان أمين في الدراسة الأولى التمهيدية "سيرة كانط ونمو فكره، كانط والمثالية الألمانية، ففلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية" ونظراً لتميزها بالطابع النقدي يعرض في الفقرة الثانية لكانط والفلسفة النقدية "فالنقد روح الفلسفة الكانطية" وهذا محور الفقرة الثالثة في دراسته.

ويخصص الدراسة الثانية لتناول كانط ونقد العقل الخالص. موضحاً الغرض من النقد، بين الميتافيزيقا والعلوم، التأليف الأولاني (القبلي) معنى الترانسندنتالية، النومين والظاهرات، الميتافيزيقا ونقد العقل الخالص ثم إجمال لنظرية "نقد العقل الخالص" وبيان أثره في ألمانيا لدى فخته وشلينغ وهيغل وفي فرنسا لدى رنوفييه والنقدية الجديدة وتعاليم كانط في نظر شوبنهاور.

ويتناول في دراسة ثالثة هامة "كانط وفلسفة الحرية" حيث يعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية "فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد والجماعات" (ص124)، والحرية، استقلال الفرد بإزاء المجتمع. فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة أخرى طبقاً لقانون كلي للحرية، أي أنه يتناول الحرية من الناحية الأخلاقية،

ويرى أن تصور كانط للتاريخ باعتباره "مسرحاً للصدام والصراع هو تصور مطبوع بطابع الحرية". (ص27) فمخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية كما كتب كانط في "أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظر كونية" فكانط هو فيلسوف العقل والتقدم والحداثة. ثم يتناول عثمان أمين الحرية من وجهة النظر السياسية عارضاً الحرية والدولة الأبوية، والأخلاق بين كانط وهيغل، واتحاد أمم لا حلف دول، والحرية واستنكار الاستعمار، وكانط من رواد الحرية.

وهو لتأكيد هذا المعنى وتعميقه في دراسته الأخيرة عن كانط في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" تحت عنوان "كانط فيلسوف التاريخ" حيث يعرض بعض المقدمات لفيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ، الذي يشدد على كون الناس من أصل واحد (ص148-149) وأن الصراع مهماز الحضارة، وأن العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان، وأن التقدم هو غاية الطبيعة (ص152). لقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها في كتاب "نظرية الحق" عام 1797 وهو آخر مؤلفاته الكبرى. والتصور الأخير الذي يسعي للتأليف بين الحريات الفردية والقومية ظهر في "مشروع نحو السلام الدائم" ليؤكد على المواطنة العالمية وانتصار الحرية ومبادئ الحق. (ص158). إن رائد المثالية والجوانية حين يعرض فلسفة كانط السياسية يعرضها لنا في إطار أخلاقي، فهي حرية فردية ولا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي إنما ضمير الفرد وصوت العقل. يرى أنه "لن يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ وعداً بل نداء وترجيع لصوت الأمر الأخلاقي الجازم؛ إنه يهيب بالكائن الناطق في كل زمان ومكان أن يتحمل

بشجاعة مسؤولية مصيره في هذا العالم". (ص161) هكذا يختتم عثمان أمين دراسته عن كانط الذي جعله صوت الضمير والعقل والحرية. كما يضم كتاب "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" عدداً كبيراً من النصوص الكانطية التي ترجمها عثمان أمين عن الإنكليزية والفرنسية لتأكيد نظريته أو قل تفسيره المثالي للفلسفة الكانطية[21].

3 - توفيق الطويل والمثالية الأخلاقية المعتدلة

يعد توفيق الطويل أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال؛ بداية بترجمته كتاب سدجويك "المجمل في تاريخ الأخلاق" 1949 وترجمة كتاب "المنفعة العامة" لجون ستيورات ميل؛ وكتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" بالإضافة إلى دراساته: "المثل الأعلى بين الشهوة واتباعها" "مجلة علم النفس 1952"، "العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق" (مجلة كلية الآداب، العدد الأول المجلد 4، مايو 1952).

وهنا أيضاً جهوده المختلفة للتأريخ للفكر والمنطق ومناهج البحث وتاريخ العلم، خاصة عمله "أسس الفلسفة" الذي يعرض فيه بالتفصيل النظريات الانطولوجية والابيستمولوجية خاصة ما قدمه كانط. لكن ما يهم هو نظريته الأخلاقية التي تحمل أثر الأخلاق الكانطية والتي قدمها بالتفصيل في كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها". وهذا العمل الأساسي لتوفيق الطويل يتكون من

---

(21) د. عثمان أمين : "رواد المثالية في الفلسفة الغربية"، دار المعارف، القاهرة 2002.

كتابين: الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء"، ويدور الكتاب الثاني على "فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين" سواء في اتجاه الواقعيين أم المثاليين والاتجاه الحدسي عند المحدثين، ومذهب الحاسة الخلقية، والضمير الأخلاقي عند بتلر، ومبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة، وأخيراً يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه "المثالية المتعالية".

ويحدد هذا المذهب في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله: "واضح من جميع تعقيباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة، فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور عبر قيم المجتمع، أو استخفاف بمعاييره؛ فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على إحداهما"[22]. ويخصص الفصل الأخير من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة حيث ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً، متفادياً الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته.

وهي تقوم - كما يقول - على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية،

---

(22) د. توفيق الطويل: "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها"، دار النهضة العربية ط3 القاهرة 1976 ص23-24.

ومعرفة إمكانيتها، ووضع مثل أعلى رفيع بكفل وحدتها، ويعمق تكاملها وفي ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسي منها والروحي بهداية العقل وإرشاده، ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها، إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجتمع الذي ينتمي إليه؛ وبذلك يتصل الفرد بكمال المجتمع، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية للأخرى[23].

4- كانط وتأسيس مذاهب فلسفية عربية

لقد استخدم زكي نجيب محمود صاحب الدعوة إلى العلم والحرية فلسفة كانط في دعوته إلى تأكيد العلم والنزعة العلمية التحليلية من جانب، والإبداع والقيم والحرية من جانب ثان.

تناول زكي نجيب محمود كانط في سياقات متعددة من كتاباته، حيث عرض له في سياق تناوله التاريخي للفلاسفة في قصة الفلسفة. كما كان كانط من الأسس الفلسفية التي أسس عليها أطروحته حول الجبر الذاتي، التي نلمس فيها ثنائية بين جانب علمي وضعي تحليلي في تبنيه للتجريبية العلمية وجانب آخر يتوقف عند الحرية والإبداع الإنساني يتجاوز مجال العلم وقوانين الطبيعة الحتمية هو جانب القيم والحرية الإنسانية. وقد سبق لنا بحث ذلك في دراسة سابقة نشير فيها بإيجاز إلى توجهاته العامة، والتي تنطلق من اهتمام نجيب محمود بالقيم والحرية الإنسانية بالإضافة

---

(23) انظر دراستنا عنه في توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية، في "الخطاب الفلسفي في مصر"، دار قباء، القاهرة 2001 ص201-244.

إلى الاهتمام بالمنهج العلمي. لقد تأثر صاحب "الجبر الذاتي" بفلسفتين هما فلسفتا كانط وهيوم. ونستطيع أن نؤكد أن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهنه منذ البداية، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالي، وغيره من أعمال. إن موقفه من كانط باطن في إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية، الأول الذي خصص له "الجبر الذاتي" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المتحرر الخلاق، والثاني عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، وهو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا أن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما، انطلاقاً من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي" وهي نفس الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" 1785، الذي جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملي" كتابه الرئيسي في الأخلاق 1788، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق".

إن كانطية زكي نجيب محمود - التي لم يعلن عنها في هذا العمل - تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية. ويتضح ذلك في قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذي نفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التي هي أساس العلم، وبالتالي أساس المذهب الجبري ـ ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

إننا نؤكد هنا كانطية زكي نجيب محمود، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم، بل أيضاً من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة، أو الذات العاقلة معياراً خلقياً، يقول: "إن المعيار الخلقي الذي آخذ به واعتبره صادقاً هو الآتي: إن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة"[24].. وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحاً ويكاد يقترب من قوله "بالذات المثالية". ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاماً مثالياً يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية "وهي الذات العاقلة"، فالأخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادي لابد من أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادي ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل فحسب، وكلما سار المرء في أفعاله وفقاً للعقل سما من الناحية الأخلاقية[25]. وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في "الجبر الذاتي" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكي نجيب محمود في قوله: إن الإنسان مملكة الحرية، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة.

---

(24) د. زكي نجيب محمود: "الجبر الذاتي"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973، ص150.

(25) الموضع السابق.

فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حراً"[26]. فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة معاً هو ما يعنيه بالجبر الذاتي، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين نفسه مادامت هذه الأفعال تعبّر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهي في الوقت نفسه حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفياً بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً[27].

يقدم لنا في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة وهي فلسفة ثنائية، ثنائية بين السماء والأرض بين الطبيعة والفن يقول: "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسؤول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي... وهي نظرة تجعل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضرباً من الإرادة الحرة المسؤولة، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. إن زكي نجيب محمود، حيث يواصل ما قدمه في الجبر الذاتي كما يتضح في قوله: "من هنا ترانا (الضمير يعود إليه) لا نطمئن بالاً حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كلها للتقنين العلمي وتحرص على أن تبقي منه جانباً يستعصي على ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق مسؤول

(26) المصدر السابق، ص256.

(27) الموضع نفسه.

عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكاراً قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي»[28].

إن زكي نجيب محمود يقترب كثيراً من كانط، ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها، فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة، ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوباً كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجباً، لكنه واجب يؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع[29].

يقول زكى نجيب محمود - مثل كانط - بالواجب أساساً للأخلاق "فقوام الأخلاق" عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"[30]. والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع.

5 - بدوي : كانط أرسطو العصر الحديث

ومنذ عام 1977 بدأ داعية الوجودية في الفكر العربي الكتابة عن صاحب العقلانية مصدراً كتابه عن كانط بتنبيه يقول فيه:

---

(28) د. زكى نجيب محمود: "تجديد الفكر العربي"، دار الشروق 1971، ص276.

(29) المصدر السابق، ص277.

(30) المصدر السابق، ص297-298.

"أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث: هما قمتا الفكر الفلسفي. وقد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً، فلا أقل بأن نخص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء" والحقيقة أن هذا الكتاب المتعدد الأجزاء هو أربعة كتب. يتناول أولها، الذي عنوانه "إيمانويل كانط" حياته ومؤلفاته في القسم الأول، وفلسفته في القسم الثاني حيث يعرض بعد التمهيد نظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم في المرحلة النقدية، حيث يتناول نقد العقل النظري المحض في عدة أقسام وأبواب: القسم الأول الحساسية المتعالية، والثاني التحليلات المتعالية ويعرض في ثلاثة أبواب من القسم الثالث: تحليل التصورات ثم تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي ثم الديالكتيك المتعالي؛ وفي القسم الرابع النظرية المتعالية للمنهج متابعاً بدقة كانط وتقسيم نقد العقل النظري المحض، حيث ينهي هذا القسم بالهيكل المعماري للعقل المحض؛ وبهذا يختتم المرحلة الشاقة الطويلة التي قطعها كانط في نقد العقل المحض وبه يتم بدوي فيلسوف الوجودية الكتاب الأول عن فيلسوف العقل والمعرفة[31].

ويمثل "الأخلاق عند كانط" الصادر عام 1979 الكتاب أو الجزء الثاني من عمل بدوي عن كانط حيث يعرض فيه مشكلة الميتافيزيقا، ثم الأخلاق، الإرادة الخيرة، والواجب، والانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق ومن ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي المحض، ونقد العقل العملي، وتحليلات العقل المحض العملي، وديالكتيك العقل

---

(31) المصدر السابق، ص297-298.

العملي، ومنهجيات العقل المحض العملي، ومذهب الفضيلة، ويتناول فيه واجبات الإنسان المختلفة ثم منهجيات الأخلاق لينهي الجزء الثاني من عمله[32].

ويتناول الكتاب الثالث من سلسلة كتبه "فلسفة القانون والسياسة عند كانط"، وقد صدر أيضاً عام 1979. والحقيقة أن هذا العمل يعرض ويلخص بقية جوانب فلسفة كانط المختلفة ولا يكتفي بالقانون والسياسة حيث يتناول أيضاً - دون أي تقسيم إلى أبواب أو فصول - النزاع بين الكليات الجامعية: ما هي الجامعة؟، أحوال الكليات، ومبدأ تقسيم الكليات الجامعية وخصائص كليات: اللاهوت، والحقوق، والطب، والفلسفة (الآداب). والنزاع اللامشروع بين الكليات العليا والدنيا والنزاع المشروع بينها، ويتناول فلسفة التاريخ. التاريخ العام، هل النوع الإنساني يتقدم نحو الأحسن باستمرار؟ بداية التاريخ، نهاية كل الأشياء. ثم يعرض علم الجمال عند كانط ما هو؟ أحكام الذوق، ما هو الجميل؟ تحليلات السامي (الجليل) ثم الفن وتقسيم القانون الجميل[33].

ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط. كما كتب بدوي مادة طويلة عن كانط في الجزء الثاني من "موسوعة الفلسفة" (1984) حيث يعتبره أعظم فلاسفة العصر الحديث ويخصص له (25 صفحة كبيرة ذات عمودين) متناولا حياته

---

(32) عبد الرحمن بدوي: "فلسفة القانون والسياسة عند كانط"، دار القلم ووكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(33) عبدالرحمن بدوي: " موسوعة فلسفة القانون والسياسة عند كانط"، دار القلم ووكالة المطبوعات، الكويت 1979.

وتطورها إلى مرحلتين: ما قبل النقد والمرحلة النقدية، ثم يعرض فلسفته في المرحلة الأولى ثم الثانية ويفيض في تحليل كتابه الأساسي "نقد العقل الخالص" (المحض) بتقسيماته ومسمياته المختلفة، ونقائض العقل المحض معطياً عدة ملاحظات حولها، ثم يتناول اللاهوت النظري، والأخلاق ثم السياسة. ويشير في مراجعه إلى أوسع وأعمق دراسة عن كانط كتبت بأي لغة هي كتابنا "إيمانويل كانط" في أربعة أجزاء ويقدم ثبتاً بمؤلفاته والدراسات حول فلسفته[34].

6 - زيدان : كانط وفلسفته النظرية

يعرض محمود زيدان جانباً أساسياً من فلسفة كانط النقدية كما تظهر خاصة في نقد العقل المحض الذي يتناوله بالتحليل التفصيلي باباً باباً وفصلاً فصلاً، حيث يبدأ بمقدمة مقتضبة عن كانط ومكانته بين معاصريه ولاحقيه وتقديم لنقد العقل الخالص، ويخصص الفصل الأول لحياة كانط ومؤلفاته وسمات شخصيته والثاني للفلسفة النقدية عارضاً المؤثرات التي أثرت في الفيلسوف ومراحل حياته قبل نقد العقل الخالص خاصة، وتأثره بنظريات نيوتن. ويقدم في الفصل الثالث صورة عامة للفلسفة النقدية يشير فيه إلى آراء ثلاثة يهدف كانط من ورائها إلى إقامة الميتافيزيقا كعلم وهي: تقرير وجود عالم الظواهر "الفينومين" وعالم الأشياء في ذاتها "النيومين" مع إمكان معرفة العالم الأول واستحالة معرفة

---

(34) عبد الرحمن بدوي: "موسوعة الفلسفة"، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، بيروت 1984، مادة كانط.

الثاني. الأول موضوع معرفة الفعل النظري والثاني موضوع العقل العملي، ثانياً معنى الأشياء في ذاتها الذي يتعلق بما وراء هذا العالم والذي يتضمن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس، ثالثاً عجز العقل النظري الخالص عن معرفة الأشياء في ذاتها. والحل هو التمييز بين المعرفة والتفكير فالعجز عن المعرفة لا يلغي التفكير[35].

إن الهدف هو الميتافيزيقا، هل يمكن قيام الميتافيزيقا كعلم؟ لقد تجاوزت الميتافيزيقا السابقة حدود عالم الظواهر حيث إمكانية العقل على المعرفة إلى ما وراء الظواهر. فالميتافيزيقا متعلقة بعالم الأشياء في ذاتها. ويفيض زيدان في بيان جهد كانط في تناول المعرفة القبلية ومصادر المعرفة التي تبدأ بالتجربة والتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية، ويبدأ بتناول نظرية الزمان والمكان وبراهين كانط الأربعة بأنهما حدسان قبليان لا تصورين تجريبيين، وعلاقة ذلك بالرياضيات والابيستمولوجيا. وهو يناقش كانط في اعتقاده أن الهندسة الإقليدية نسقاً متكاملاً وأن المنطق اكتمل على يد أرسطو. وخصص فصلاً عن الاستاطيقا الترانسندنتالية موضحاً معناها عند كانط؛ ثم الفصول من الخامس إلى الحادي عشر عن التحليل الترانسندنتالي لبنية العقل النظري، ويبين في باب التحليل الترانسندنتالي الأسس التي أقام عليها كانط نظريته المعرفية عالم الظواهر، حيث يتناول المقولات المتعلقة بتحليل التصورات ومبادئ الإدراك العام ويحاول أن يكشف زيدان عن الدوافع التي

(35) د. محمود زيدان: "فلسفة كانط النظرية"، دار المعارف، القاهرة د.ت.

أدت بكانط إلى وضع نظرياته اعتماداً على ايونغ Ewing وبيردس Birds وبارون Paron وكورنر Korner.

ويأتي باب الجدل الترانسندنتالي وهو الباب الثالث في كتاب "نقد العقل الخالص"، الذي يتعلق بطبيعة البحث الميتافيزيقي إجابة عن سؤال كانط الثالث: كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ ويعرض زيدان فكرة كانط عن العقل الخالص ووظائفه المنطقية والميتافيزيقية وينكر إمكانية الاستدلال أو إقامة البراهين على موضوعات الميتافيزيقا: الله، وحرية الإنسان، وخلود النفس، ويعرض نقد كانط للميتافيزيقا السابقة وإثباته بطلانها في ثلاثة فصول ويصل في الفصل السادس عشر والأخير إلى السؤال: هل الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟ ويرى زيدان أن "نقد العقل الخالص" بمجمله: الاستاطيقا الترانسندنتالية والتحليل الترانسندنتالي مباحث مستيفضة في الميتافيزيقا. فالأولى تناولت طبيعة المكان والزمان موضوع اليقين والضرورة في القضايا الرياضية، وموضوعات ميتافيزيقية ويعالج التحليل الترانسندنتالي نظرية المعرفة والكوزمولوجيا حيث أوضح فيها استحالة قيام الميتافيزيقا. ويحيلنا زيدان إلى كتاب كانط "مقدمة لكل الميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علماً"، حيث يبين كانط أن فشل الميتافيزيقا السابقة هو عدم وجود منهج للعلم ومباحثه وقد مهد كانط السبيل لذلك في كتابه "العقل الخالص" ويبقى على نقد العقل العملي إقامة الميتافيزيقا.

7 - تأسيس الميتافيزيقا والمذهب عند كانط

نعرض في هذه الفقرة دراستي مراد وهبة "المذهب عند كانط" ومحمود رجب "الميتافيزيقا عند كانط". يرى مراد وهبة في مقدمة

دراسته المذهب عند كانط التي كتبها بالفرنسية ونقلها إلى العربية نظمي لوقا 1979، أنه من خلال التأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كانط، نجده قد أنساق وراء مسألة أساسية، مطلوب بالضرورة من سائر المسائل أن تخضع لها، هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم[36].

ومن ثم نجد أن مطلب كانط، هو تحديد المبادئ الميتافيزيقية للمعرفة تحديداً مذهبياً أو نسقياً. ويرى أنه لابد من منهج حين تتصدى لمشكلة ما، وأننا لكى نعرف منهج كانط ينبغي أن نعرض موضوع دراسة كانط، لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع (ص8). وهذا المنهج وهو منهج التحليل الترانسندنتالى قاد كانط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهي: صورتا الحدس الحسي الخالصتان - أي الزمان والمكان - ومعاني الفهم المجردة - وهي المقولات - ومعاني النطق المجردة وهي الأفكار. وعلى هذا يبدأ مراد وهبة بحثه بعرض الصورتين الخالصتين للحس، والمقولات حتى يتسنى له تفسير طبيعة الأفكار ومكانتها الابيستمولوجية ودورها.

يعرض في الباب الأول من كتابه "التنظيم الصوري للمذهب" في سبعة فصول هي: الحدس والمقولات، والمنطق، وطبيعة الفكرة رسماً وتخطيطاً، وعمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية، وتعريف الميتافيزيقا التصورية الترانسنتدالية. ويتناول في الباب الثاني "التنظيم المادي للمذهب" في فصلين هما: الفكرة

(36) مراد وهبة: "المذهب في فلسفة كانط"، ترجمة د. نظمى لوقا، الأنغلو-المصرية، القاهرة 1979 ص13.

في استخدامها العملي، فكرة الغائية. ويقدم في الباب الثالث "فحص نقدي لمذهب كانط". وهو يرى أنه بوسعنا أن نقول: إن الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعاً، بل في صميم الفكر باعتباره ذاتاً مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة. ويرى أن ثمة غرضاً مزدوجاً يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة: فهناك غرض نقدي، وغرض نسقي، فلا يكفي أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة، بل يجب أيضاً أن يكون هناك نسق للعقل: نسق ينظم عناصره الأساسية (ص107).

ويتساءل وهبة هل كانط على حق في إقامة نسق (مذهب) تام، وهل تجد الفلسفة الباحثة عن نسق هدفها؟ ويرى أنه مهما كان النسق معلقاً، ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية والثراء المتزايد في المعارف الوضعية، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغيير. فالنسق الحق عنده هو الذي يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي تكون أعمق وأكثر تعقيداً من السابقة. لذا فنحن دائماً بحاجة إلى جهد لكل مشكلة جديدة. ومن ثم فالفلسفة ليست عملاً نسقياً تاماً لمفكر واحد، فهي لا تفتأ تدخل وتستدعي إضافات وتصحيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعي (ص113).

ويتناول محمود رجب كانط ومشكلة الميتافيزيقا في الفصل الأول من كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"، حيث يتناول في فقرات أربع تفسير ميتافيزيقا كانط وتطور فلسفته، النقد والميتافيزيقا، وأقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية، وسمو العقل العملي وميتافيزيقا الأخلاق، مناقشاً عبارة كانط هل من الممكن على الإطلاق قيام شيء كالميتافيزيقا؟ ويناقش قضية عداوة كانط

للميتافيزيقا وأنها ليست جديرة، موضحاً أن المقصد الأسمى في فلسفة كانط هو إصلاح الميتافيزيقا[37]. ويتابع ذلك عبر مراحل تطور فلسفة كانط موضحاً أن نقد العقل الخالص الذي قصد منه أن يكون أساساً أصبح هو البناء الرئيسي، لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا إلى تقديم أسس ميتافيزيقا جديدة (ص20). ويوضح في الفقرة الثانية أن نقد كانط لم يكن نقداً للميتافيزيقا من خارجها مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه، بل كان نقداً من داخل الميتافيزيقا يستهدف إحياءها لا تقويضها (ص26). ويعرض تقسيم كانط للميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، الأولى ميتافيزيقا العقل النظري، ويخصص الفقرة الرابعة للثانية للعقل العملي. ويرى في الخلاصة أن كانط لم يهدف إلى تقديم مذهب ميتافيزيقي مغلق، وإنما أراد أن يكون وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافيزيقا عن التقدم المطلوب (ص33). وإن تفسير موقف كانط من الميتافيزيقا أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين.

8 - التأسيس النقدي للزمان والمكان

نعرض في هذه الفقرة الاهتمامات العربية بالجوانب العلمية في فلسفة كانط لدى كل من صادق جلال العظم وعبدالقادر بشتة، حيث اهتم الأول بدراسة نظريات الزمان والمكان عبر مراحل

---

(37) د. محمود رجب: "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص13.

تطور الفلسفة النقدية دراسة تاريخية. وشغل الثاني أيضاً بالفلسفة النقدية في رسالته بالفرنسية حول "الزمان والفضاء" عند نيوتن وكـــانـــط L'espace et le Temps Chez Newton et Kant, Editee a l'uni, de tunis, 1991 وهو عضو جمعية الكانطيين بباريس، ومراسل مجلة الدراسات الكانطية الألمانية.

شغل الأول مبكراً بالفلسفة الكانطية، خاصة بعد سفره إلى الولايات المتحدة للدراسة في جامعة ييل 1975، حيث اتخذ من فلسفة الزمان عند كانط موضوعاً للدكتوراه، وصدر الجزء الأول من عمله عن المكتبة الفلسفية بنيويورك 1967؛ وقدم الجزء الثاني بالإنكليزية 1969. وقد أصدر عدداً من الدراسات حول هذه الفلسفة بالعربية منها: "نظريات الزمان في فلسفة كانط"، (مجلة "المجلة"، القاهرة يونيو 1964) و"نظريات الزمان المبكرة في فلسفة كانط، المرحلة ما قبل النقدية" (الجامعة الأميركية، بيروت 1967). كما نشر دراسة أخرى في كتابه "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"[38] حول نظريات المكان في فلسفة كانط بيروت 1966.

ويتضح موقفه من فلسفة كانط في المحاورة الأولى من كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" وهو مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، يتناول فيها على شكل حوار طويل أبرز مشكلات هذا التاريخ ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم. ويرى فيه أن كانط آخر الديكارتيين العظام والجديين (ص76). وهو يرى أن ظاهراتية كانط أرقى بكثير من العدمية

---

(38) د. صادق جلال العظم: "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"، دار الطليعة، بيروت 1966.

المعرفية التي نجدها لدى توماس كوهن. فالظاهراتية عند كانط استندت إلى ما يمكن تسميته "بالمثالية الموضوعية". أما عند كوهين، فالذي يغيب هو هذه الموضوعية والذي يبقى تماماً هو المثالية. إن كانط هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته "بأنطولوجيا الذات" و"ايبستمولوجيا الذات" و"منطق الذات" ولا تلغي ظاهرتية كانط كل معنى ممكن لفكرة تقدم العلم، كما يفعل كوهن. (ص83-84) ويأخذ على الدراسات الكانطية انشغالها بنظرية المعرفة وإهمالها الانطولوجية الكامنة خلفها، وتفتيت نظرة كانط الشمولية إلى مجموعة من المسائل الفرعية الجزئية، ويرى ضرورة العودة إلى وضع الكانطية في موقفها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة، ويبين أن كانط "أنجز ثورة كوبرنيكية مضادة وليس ثورة كوبرنيكية فقط". محور كانط عالم الظواهر حول الروح بدلاً من ترك الروح تبحث عن صدق أفكارها وفاعليتها بمراجعتها على الواقع الخارجي المستقل.

ينزع كانط في القسم الأول من مشروعه الفلسفي عن تصوري المكان المطلق والزمان المطلق عند نيوتن كل وجود موضوعي ليحولهما إلى صورتي الحدس الحسي التابعتين، في التحليل الأخير، إلى الذات الكلية كا هي في ذاتها. أي أن علم الهندسة لا يفيدنا معرفة بطبيعة المكان وخصائصه كواقع موضوعي مستقل، بل بطبيعة إحدى ملكات الذات العارفة وخصائصها. الشيء ذاته يقال بالنسبة لعلم الميكانيك، لأن الميكانيك يقع من الزمان عند كانط موقع علم الهندسة من المكان.

أما في القسم الثاني من مشروعه فإنه ينزع عن مقولات الميتافيزيقا التقليدية، مثل الجوهر، والعرض، والوجود،

والإمكان، والضرورة، والعلية، الخ، كل سمة موضوعية ليحولها إلى مجرد صور فارغة تابعة أيضاً للذات الكلية نفسها. في الواقع تعبر الأحكام الحملية عند كانط ـ في التحليل الأخير ـ عن طبيعة ملكات الفهم وخصائصه أكثر مما تعبر عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها، لأن عالم الظواهر يستمد بنيته وعلاقاته وقوانينه من العقل الإنساني الكلي.

يكرس كانط القسم الثالث من مشروعه لنزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل الله، وخلود النفس، والتخيير، والثواب..إلخ بتحويلها إلى مجرد مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي. أما البديل عن المعرفة العلمية التي أنكرها كانط فهو العقل النقدي أو المتعالي، الذي يبقى دوماً ضمن إطار الظواهر ولا يحاول تعدي حدودها لمعرفة طبيعة مصادرها الحقيقية. من هنا بإمكاننا أن نعد كانط مؤسس الظاهراتية الحديثة وأهم منظر شمولي لها كمدرسة أو مذهب. ولهذا السبب أيضا نجد علاقات القربى بينه وبين البراغماتية والأداتية والتواضعية اللاحقة قوية وبينة وواضحة. في العمق تراجع كانط عن الواقعية لصالح الإيمان، وعن المادية العصرية لصالح الروح، وعن الحتمية السببية لصالح تلقائية الأفعال. كيف يمكن أن تنطوي فلسفته على ثورة كوبرنيكية بالمعنى الجدى للعبارة إذن؟[39].

ويقدم عبدالقادر بشتة فلسفة كانط في دراساته المتعددة مثل دراسته المشار إليها، "الزمان والفضاء عند نيوتن وكانط"،

---

(39) د. صادق جلال العظم: "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"، دار الطليعة، بيروت 1966.

(Le Kantisme de la Theorie Cantorenne de l'infini, In وكـذلـك Archiwes de Philosphie N. 2, 1991) وكذلك في كتابه "العقل العلمي في عصر التنوير" 1997. ويتكون هذا العمل من ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة يهمنا منها الثاني الذي يتناول في الفقرة الأخيرة منه علم الكون عند كانط.

يشدد بشتة على أن ارتباط العلم بالعقل يؤدي إلى التأسيس الميتافيزيقي للعلم، لأن الميتافيزيقا تتضمن ـ حسب كانط ـ مبادئ العقل (ص7). ويعرض علم الكون عند كانط، الذي اهتم به خاصة في المرحلة ما قبل النقدية وكتب في ذلك كتاباً هاماً هو "نظرية السماء" مع مؤلفات تكمله مثل "المونادولوجيا الفيزيائية والأساس الأول لجهات الفضاء". وإذا كانت الدراسات الكانطية حول هذا الموضوع تهتم بعلاقة كانط بكل من نيوتن ودلامبير فهو يتوقف عند هذه العلاقة. ويرى أن كانط يختلف عن نيوتن في ثلاثة مسائل هي: حدود المعرفة الإنسانية، وعلاقة الله بالعالم، والأثير، ويتفقان في مسائل على مستوى المنهج والمفاهيم.

ويؤكد كانط في "نظرية السماء" مثلاً على ضرورة القيام بالتجارب والملاحظات للوصول إلى الحقائق المتعلقة بالسماء وللتحقق من صدقها. ونجد التأكيد نفسه في كتابات أخرى مكملة لهذا المؤلف الهام مثل أحلام الحالم. حيث يدعو الكاتب إلى استخدام المنهج التجريبي حتى نثبت مفهومي القوة والدفع. وهذا المنهج الذي يقول كانط بضرورة استخدامه في علم السماء سبق لنيوتن أن نظر له ومارسه في "التعليق العام" وفي الكتاب الثالث من المبادئ، ومن المفاهيم النيوتونية التي نجدها في نظرية السماء نذكر مفهومي الزمان والفضاء إطارين لا متناهين مرصعين بأجسام

مادية متكونة من ذرات. وقد بين كانط في ذلك النص علاقة هذين الإطارين المجردين بخالق الكون، جاعلاً منهما خاصيتين إلهيتين. فهو ينعت الفضاء مثلاً بكونه الحاوي اللامتناهي للحضور الإلهي.

وكل هذه الأفكار هي في الحقيقة نيوتونية. فالكتاب الثالث و"التعليق العام" والتعليق التابع للتحديات الأولى هي النصوص التي استند إليها كانط بالتأكيد حتى يفهم الزمان والفضاء كما فعل. ويستنتج من ذلك أن كانط تشبث بلب الفكر النيوتوني. ومما يؤيد هذه الحقيقة هو أن كانط يبدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني ويعتبره ضرورياً لفهم نظريته الكونية. ويحتوى هذا العرض في نظر كانط على المبادئ التي تمثل الشرط الأول لعلم السماء عنده[40].

9 - كانط والدين في حدود العقل

ويطرح حسن حنفي تساؤلاً في مقدمة دراسته: "الدين في حدود العقل وحده" لكانط[41] عن سبب تأليف لهذا الكتاب 1793 بعد أن اكتملت المرحلة النقدية 1790؟ هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع الدين؟ لذا يبدأ القسم الأول من دراسته ببيان الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية، ثانياً الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية، حيث يعرض للعقل النظري وهدم المعرفة، والعقل العملي وإرساء قواعد الإيمان،

---

(40) د. عبد القادر بشتة: "العقل العلمي في عصر التنوير"، دار الطليعة، بيروت 1997، ص54-55.

(41) د. حسن حنفي: الدين في حدود العقل وحده، في كتاب "قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر"، دار الفكر، القاهرة د.ت.

وملكة الحكم والبراهين على وجود الله. ويحلل في القسم الثالث الدين في حدود العقل وحده حيث يعرض حلول مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان، انتصار مبدأي الخير والشر وقيام ملكوت الله على الأرض. ويناقش في هذه الفقرة الإيمان التاريخي والإيمان الفلسفي، الدين اللاهوتي والدين الفلسفي (التأويل) ثم يعرض للدين والكهنوت ويقدم لنا بعض الملاحظات الختامية قبل أن يتناول الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة، وهي أن كانط عاد للتصور القانوني (اليهودي) للدين، وأنه في حديثه عن الصراع بين مبدأي الخير والشر عاد للتصور المانوي، وأن تصوره للدين يقوم على الخطيئة الأولى. وأن موقفه لا يتعدى التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد، وأن دراسته ليست للدين بل دراسة للأخلاق.

ويستنتج حنفي من تحليل جهد كانط الديني أنه وفلاسفة التنوير في ألمانيا كانوا أقل جراءة من عصر التنوير في فرنسا.

يناقش محمد عثمان الخشت في "فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية" مدى اتساق كانط مع نفسه حين أراد أن ينظر لفلسفته الدينية، وهل أعلن شيئاً وأضمرت فلسفته شيئاً آخر؟ وهل صحيح أنه ألغى المعرفة ليفسح الطريق للإيمان رغم كونه ألغى الإيمان التقليدي ليفسح المجال للعقل. ويرى الباحث أن كانط لم يضع العقل في أطر دينية بل العكس وضع الدين في أطر العقل وحدها. لم يتوقف عند "الدين في حدود العقل" بل عمل على تتبع المراحل التي مر بها التفكير الديني في المراحل المختلفة التي مر بها تفكير كانط بالإضافة إلى محاولة الكشف عن

دور الدين في تشكيل المذهب الفلسفي ودور الفلسفة في تكوين التصور الديني[42] وذلك في سبعة فصول:

يدور الأول حول التفسير الميكانيكي للكون وبدايات نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق في كتابات ما قبل المرحلة النقدية. يعرض فيه: وجود الله عند كانط كما يتضح من كتابه المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية، والأساس الوحيد لإثبات وجود الله، وأحلام رائي أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا. وينشغل في الفصل الثاني بإشكالية هل ألغى كانط المعرفة لكي يفسح مجالاً للإيمان؟ والثالث نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق؛ والرابع إنقاذ الإيمان على الطريقة الكانطية، ما إجابة كانط على إشكال الإلحاد الذي قدمه عصر العقل؟ والفصل الخامس الدين العقلي المحض عند كانط؛ والسادس منهج التأويل الكانطي لنصوص الكتاب المقدس ونقض اليهودية؛ والسابع والأخير العقائد المسيحية بين التأويل والتفنيد.

10 - أميرة مطر وعلم الجمال عند كانط

تناولت د. أميرة مطر في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها "فلسفة الجمال: أعلامها ومذاهبها" فلسفة كانط الجمالية، الذي كان يهدف إلى إيجاد منطق للذوق يكون مثيلاً للمنطق الذي توصل إليه في مجال العلم والأخلاق؛ وقد توصل كانط إلى المبادئ الأولية للذوق في نقده لملكة الحكم 1790. يأتي كانط بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم

(42) د. محمد عثمان الخشت: "فلسفة الدين في ضوء تأويل للنقدية الكانطية"، مكتبة غريب، القاهرة، المقدمة.

الحرية أو بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا، ذلك لأن ملكة الحكم هي الواسطة بين الذهن والعقل، ويصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة.

أما المبدأ الذي تعتمد عليه ملكة الحكم فهو مبدأ الغائية أو القصد وهو الذي يسمح بقيام الحكم المنعكس (Reflective)، ويختلف هذا الحكم عن أحكام الذهن في أنه لا يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات ولكنه يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل إلى كلي ولكنه خاص بهذه الحالات الفردية؛ ولكي يحقق هذه المهمة فإنه يوجد الحكم الكلي المناسب لكل حالة خاصة، والمبدأ الذي يسير عليه في هذه العملية هو مبدأ الغائية.

وينقسم الحكم إلى قسمين، نقد الحكم الجمالي (الاستاطيقي Asethetical) ونقد الحكم الغائي (Teleogical). ويصاحب كلا الحكمين شعور اللذة. غير أن اللذة المصاحبة للحكم الجمالي تختلف عن اللذة المصاحبة للحكم الغائي إذ يذهب كانط إلى أن الانعكاس في الحكم الجمالي يقع على اللعب بالتمثلات في حين أن الانعكاس في الحكم الغائي يقع على اللعب بالتصورات.

كذلك يمكن أن نعد نقد ملكة الحكم جزءاً متمماً لفلسفة كانط النقدية، إذ خصص كانط كتابه نقد الحكم للبحث في الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن الجميل والجليل. وقد قسم هذا المؤلف إلى جزأين رئيسيين، الأول يشمل نقد الحكم الاستاطيقي أى الحكم بالجميل والجليل والجزء الثاني يشمل نقد الحكم الغائي.

وأول ما يميز حكم الذوق، هو أنه حكم استاطيقي أي حكم يرجع إلى الذات، وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمدة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية إلا أن الأفكار المستمدة

من الشعور باللذة والألم ليست كذلك، لأننا في هذه الحال لا نشير إلى موضوع خارجي بل يكون لدينا شعور عن أنفسنا عندما نتأثر بهذا النوع من الأفكار؛ فالذوق هو ملكة تقدير شيء أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أى غرض معين. إن أهم ما أحدثه كتاب نقد الحكم في تاريخ علم الجمال - كما تؤكد أميرة مطر - هو أنه قد جعل لهذا العلم مجالاً مستقلاً عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي[43].

11 - الغائية والنقد والفلسفة السياسية عند كانط

يقدم لنا د. محمود سيد أحمد دراستين عن كانط، الأولى حول مفهوم الغائية والثانية في الفلسفة السياسية. ويحدد لنا في الدراسة الأولى مبدأ الغائية عند الفيلسوف على أنه مبدأ ذاتي، بمعنى أننا لا نطبقه بالضرورة على الطبيعة، لكن ما نفعله هو أننا نسقط بصورة مجازية اتجاهاتنا الغائية على العالم قائلين: "إنه يبدو لنا كما لو أن عقلاً يعمل هناك". وعلى هذا الأساس فإن الغائية لا تعدو أكثر من كونها فكرة أصلها في الحكم التأملي ولا يمكن أن نعزوها إلى منتجات الطبيعة ذاتها. وعلى هذا يقول: إن كانط لا يهتم بالغائية في ذاتها، بل أن اهتمامه منصب على "الأحكام الغائية" أو إن شئت فقل منصب على المعرفة الغائية. وهذا معناه أن الغائية عنده ليست مبدأ موضوعاً انطولوجياً بل مبدأ ابيستمولوجيا"[44].

---

(43) د. أميرة حلمي مطر: "فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها"، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص126-144.

(44) د. محمود سيد أحمد: "الغائية في فلسفة كانط"، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ص9.

وكانط يلجأ فيما يرى سيد أحمد إلى مفهوم الغائية ليمكنه في حل مشكلة التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق. لذا فهو يتوقف في الباب الأول من كتابه عند الثنائية الكانطية بين الطبيعة والأخلاق وذلك في فصلين: أولهما "الطبيعة والضرورة الآلية" وثانيهما "الأخلاق والحرية"؛ ثم ينتقل إلى الباب الثاني ملكة الحكم والغائية بفصليه: "الغائية في الجمال"، و"الغائية في الطبيعة"؛ حيث اهتم بتوضيح معنى الغائية في هذين المجالين ومدى مساهمتها في التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق حتى يتسنى له في الباب الثالث أن ينتقل "من الغائية إلى اللاهوت" في فصلين: الأول الغائية ووجود الله. والثاني من الألوهية الأخلاقية إلى تأسيس الدين الأخلاقي.

وقد اهتم الدكتور سيد أحمد بتوضيح مسألة هامة هي أن كانط على العكس من اللاهوتيين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من إثبات وجود الله، فهو يسلك طريقاً آخر حيث يرى أن الغائية الأخلاقية - لا الطبيعية - هي التي تمكننا من ذلك. وبهذا استطاع أن يؤسس لاهوتاً أخلاقياً محضاً (ص13). ويختتم بحثه بمناقشة إلى أي مدى نجح كانط في التقريب بين عالم الطبيعة وعالم الأخلاق، متوصلاً إلى ان هيغل هو الذي نجح في هذا التقريب عن طريق الخبرة الجمالية. ويؤكد في فاتحة بحثه "النقد الكانطي للنزعة الإنسانية في أعمق صورها" (ص203). ويلحق كتابه الأول بمجموعة من النصوص مترجمة من مدخل كتاب "نقد ملكة الحكم".

إن كانط يقترب من المشكلات الأساسية للحياة السياسية بنفس الروح التي يقترب بها من المشكلات الميتافيزيقة. ويرى في مدخل عمله أنه لا مبالغة في القول: إن تاريخ الفكر السياسي في ألمانيا يبدأ بالفعل وبصورة جادة بكانط. وإنه فجر ثورة في الفلسفة

السياسية كما هو الحال في جميع مجالات الفلسفة الحديثة. ويعرض رأي فريقين: الأول يرى أن كانط ليس له أهمية في تاريخ الفكر السياسي، والثاني يؤكد أنه لا يمكن تجاهله في تاريخ الفلسفة السياسية.

ويلاحظ أن فلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي وأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق (ص11). وأنه أقام علم السياسة على أسس عقلية، فهو يبدأ بالعقل لا بالواقعة السياسية (ص13). وأن كتاباته في هذا المجال أوضح وأقل تعقيداً من كتبه النقدية (ص14) ثم يعرض لمصادر فلسفة كانط السياسية.

ويتناول في ستة فصول: الدولة عند كانط، والمواطنة، ومفهوم السيادة، ونحو سلام دائم بين الشعوب، والعلاقة بين السياسة والأخلاق، والعلاقة بين فلسفة التاريخ والسياسة.

ولا يقتصر أثر كانط في الفكر العربي على الاهتمام بتأسيس مذاهب فلسفية تقوم على تأكيد النقد وتجاوز الميتافيزيقا ولا على الأخلاق بتأكيد الخير والقانون الأخلاقي الداخلي، بل تحول إلى جوانب أخرى أكثر فاعلية تخلخل التفكير السائد في الثقافة العربية. خاصة ما يتعلق بالموقف من التفسيرات المتشددة في التراث والدين والسياسية، نقصد بذلك عمليه: "ما التنوير؟" و"الدين في حدود العقل"؛ اللذين ازداد الاهتمام بهما في السنوات الأخيرة.

رابعاً: من الإشراق العرفاني إلى التنوير العقلاني

إزاء إلحاح وقلق التطورات السياسية والثقافية التي تخص العالم العربي منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين، يطرح ناصيف نصار السؤال عن العلاقة بين الفكر العربي وعصر الأنوار. ويناقش ما

هو عصر الأنوار كمضمون فلسفي وكظاهرة تاريخية؟ وهل هو ظاهرة خاصة بالقرن 18 في أوربا أم ظاهرة عامة يمكن تلمس وجودها بأشكال مختلفة في غير تاريخ أوروبا؟ وما هي العلاقة التي قامت بين الفكر الغربي وعصر الأنوار فيما يسمى النهضة العربية الحديثة؟ وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لتكوين عصر أنوار عربي، أو لاستئناف العمل من أجل مرحلة جديدة في حركة التنوير العربية؟ إن هذه الأسئلة التاريخية ـ فيما يرى ـ ترتكز على السؤال المتعلق بالمضمون الفلسفي، فما هو مضمون الأنوار؟ ومن هنا يركز تحليله النقدي على مذهبين من مذاهب فلسفة الأنوار: الأول هو مذهب الفيلسوف الإسلامي أبي حامد الغزالي (1059-1111) والثاني هو مذهب الفيلسوف الألماني كانط. ويناقش معنى الأنوار ودلالتها عند كل منهما.

ويرى نصار أن كل فلسفة يمكن النظر إليها تاريخياً من زاوية القوى الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها "فالعلاقة بين فلسفة كانط التنويرية وصعود البورجوازية في بلدان أوروبا، والعلاقة بين فلسفة الغزالي الإشراقية وحكم السلاجقة، عنصران لا يجوز التقليل من أهميتهما في التقدير التاريخي لدور فلسفة الغزالي وفلسفة كانط في المجالين الثقافي والسياسي". هاتان الفلسفتان نموذجان متباينان تمام التباين، بل أنهما فيما يرى متعارضتان حتى التناقض، هذا التباين يسهل تحديد مهمة العمل لعصر أنوار عربي جديد، بالاختيار بين الغزالي، الإشراق العرفاني، وكانط التنوير العقلاني، لا يكون بالبحث عن طريقة للتوفيق بينهما ولا بالهرب من الاختيار على سبيل الإرجاء أو البحث عن فلسفة ثالثة غير عرفانية وغير عقلانية، إنما يكون بالالتزام والاستيعاب النقدي للتنوير العقلاني. يقول: "فالإنسان المسؤول عن صنع مصيره في هذه الدنيا لا يجد ما يحتاج إليه من منطلق هداية في فلسفة

الإشراق العرفاني، وإنما يجده في فلسفة التنوير العقلاني. فالدنيا للإنسان طبيعة ومجتمع وتاريخ. ولا سبيل لصنع المصير في الطبيعة والمجتمع والتاريخ أفضل من السبيل الذي ينيره النور الذي يحمله الإنسان في ذاته، يضيء بذاته ومن ذاته، لكن الفهم السليم للتنوير العقلاني ليس الفهم المنغلق والمتزمت"[45]. ومن هنا ينادي نصار بضرورة النقد للتنوير العقلاني، وهو ما يتطلب اعتماد تصور منفتح لطاقة العقل كما يتطلب اعتماد موقف منفتح من عوالم اللاعقل، بمعنى تقبلها والتعامل النقدي الصريح معها في سبيل تنشيط حركة العقلنة وتوسيع دائرتها.

والأنوار بالنسبة للفكر العربي ليست قضية التراث أو إعدام التراث، وليست قضية تغريب أو رفض للتغريب، بل هي قضية الحقيقة والمصلحة للعرب وللنوع الإنساني بأسره. فمعرفة الحقيقة والمصلحة في دنيا الإنسان، أي في علاقات الإنسان بالطبيعة والمجتمع والتاريخ، هي التميز والمفاضلة بين فلسفات الأنوار.

والمسألة الهامة التي يقتحمها نصار بجرأة هي الموقف من الدين، في عملية بناء دنيا الإنسان على قاعدة التنوير العقلاني. إن هذا الموقف يصدم أصحاب الموقف التقليدي من الدين. لقد أكد كانط أساس كل تنوير، ألا وهو حق كل إنسان في أن يفكر بعقله في حقائق الدين وتعاليمه، أي حق كل إنسان في أن يخضع الحقائق والتعاليم الدينية للفحص والنقد العقليين. وينتهي نصار إلى أن الحس التاريخي هو سبب الفرق بين موقف كانط والغزالي من تفسير الدين. فالغزالي لا يعرف فيما يسميه عالم الحس والشهادة

---

(45) ناصيف نصار: "الإشراق العرفاني أم التنوير العقلاني"، مجلة "أوراق فلسفية"، العدد 11.

أو لا يعترف بالدور الخاص الذي يلعبه التاريخ. أما كانط فإنه يطرح مقاربة الأنوار الدينية منفتحة على التاريخ، لأن فلسفته في الأنوار مرتكزة على فكرة التقدم وبخاصة التقدم في الفكر[46].

لقد عرض ناصيف نصار مذهب كانط والغزالي في الأنوار للتدليل على ما يعتقد أنه ضرورة للفكر العربي. إذا ما أردنا إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع يقول: "إن لفلسفة النور والتنوير في الوجود البشري تاريخاً عريقاً وحافلاً بالمذاهب المتعارضة، ودعوتنا إلى دراسة هذا التاريخ هي دعوة إلى تبين عناصر فلسفة التنوير العقلاني ومراحل تطورها، ومناقضاتها، وتشويهاتها، في سبيل وعي نقدي أفضل لما ينبغي أن تكون عليه مجابهة ظلمات هذا العصر الفتاكة وأوزاره الخادعة"[47].

خامساً: الدين الأخلاقي والعقائد اللاهوتية التاريخية

لقد ازداد الاهتمام بتحليل كانط للدين في حدود العقل. ومقابل تعليق البعض أن "ما تعرفه الثقافة العربية من فلسفة كانط هو بخاصة التراث النقدي، أي تقليد نقد العقل، لكن يبدو أنها لم تقرأ بعد فلسفة الدين لديه، وخاصة كتابه "الدين في حدود مجرد العقل"[48]. وبالطبع فإن ما تهدف إليه الكاتبة هنا نتفق عليه، فهذا الكتاب كما تؤكد والذي تقترح تقديمه إلى القراء العرب، كتاب قد يساعدنا على فهم طبيعة الحداثة الغربية القائمة على الدين،

---

(46) المرجع السابق.

(47) المرجع السابق.

(48) أم الزين بنشيخة.

وعلى إمكانية حداثة دينية في أفق الثقافة التي تنتمي إليها. إلا أن اهتمام العرب بالدين في حدود العقل شكل هدفاً عند عدد من هؤلاء الذين تناولوا: "الدين في حدود العقل وحده"[49]. وفلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية[50] ثم "الدين والسلام عند كانط" الذي نعرض له في هذه الفقرة.

قدمت د. فريال خليفة في العام 2001 دراسة حول السلام وضروراته ومعوقاته في عصر أصبح فيه السلاح النووي في متناول الجماعات الأصولية والعلمانية، وتتساءل مع كانط عن صعوبات السلام وكيفية الإعداد له. والإعداد للسلام يكون بالسلب والإيجاب، الأول من خلال مناقشة جوانب ثلاثة: أولها أن إرادة السلام تستدعي في الوقت نفسه الاستعداد للحرب وأيضاً الاستعداد لمنع الحرب وأن نجعل الحرب أمراً مستحيلاً. ويتحدد الإعداد الإيجابي للسلام بأمرين: ترسيخ السلام كواجب ديني أخلاقي، ونقد كل مثيرات الحرب من الحياة البشرية وبالتحديد اللاهوت التاريخي.

وتتناول قضية الدين والسلام كما يفرضه واقع الدين اليوم، حيث بزغت الصحوة الدينية في الشرق والغرب وتحول الدين إلى عامل أيديولوجي في تبرير السياسة العالمية.

لقد أصبحت البشرية بحاجة إلى الدين كي تتجنب خطر التهديد

---

(49) حسن حنفي: الدين في حدود العقل وحده، في كتابه "قضايا فكرية في الفكر الغربي المعاصر"، دار الفكر، القاهرة، د.ت.

(50) محمد عثمان الخشت: "فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية"، مكتبة غريب، القاهرة، المقدمة.

بالفناء الكامل، الذي يدفعها إليه صراع الأصوليات التي أصبحت قادرة على استخدام منجزات العلم في الصراعات والحروب التي تخدم أهدافها. وبالتالي فإن مطلب السلام من أهل الأديان في هذا العصر هو في حده الأقصى أن يكون الدين أخلاقياً[51].

تعرض المؤلفة قضيتها في سبعة فصول: يتناول الأول تعريف كانط للاهوت وتقسيمه له إلى لاهوت عقلي تاريخي وتعرض لأنواع اللاهوت العقلي الثلاثة: اللاهوت الترانسندنتالي، والطبيعي والأخلاقي، الذي يظهر فيه الله بوصفه المشرع الأخلاقي للعالم؛ وعند كانط أن هذا هو اللاهوت الحقيقي الذي يعد أساس الدين. وبناء على هذا فإن محاولات تأسيس علم اللاهوت تأسيساً معرفياً محاولات عديمة الفائدة، وأن اللاهوت العقلي ليس له أي وجود أن لم يؤسس على قوانين الأخلاق. ومن هنا ضرورة متابعة نقد كانط لأدلة اللاهوت العقلي على وجود الله .

تدرك المؤلفة العلاقة بين اللاهوت النظري والحروب الجدلية. فاللاهوت النظري في استعماله المجرد يدافع عما صنعه من قضايا دوغمائية في مواجهة قضايا دوغمائية مضادة صنعتها عقول أخرى، والارتقاء بالعقل المجرد يكون بتجاوز المرحلة الدوغمائية وما يترتب عليها من صراعات وحروب، ولا يكون الخروج منها إلا بمنح العقل حرية واسعة في مجال البحث والنقد.

وتخصص فريال خليفة الفصل الثاني لتعريف علم اللاهوت التاريخي ومبررات نشأته التي هي إرساء كل عقيدة حماية لها

---

(51) فريال خليفة: "الدين والسلام عند كانط"، وانظر أيضاً عرض عبير سعد لهذا العمل في العدد 11 مجلة "أوراق فلسفية".

ودفاعاً عنها في مهاجمة المخالفين والرافضين والشكاك، وتعرض نقد كانط لمنهج اللاهوت التاريخي: النقل والتقليد، ونقد عقائد الإيمان التاريخي والأسرار والمعجزات، لكونها جدلية وتتجاوز كل إمكانات المعرفة الإنسانية وينتج عنها التعصب والخرافة والوهم والخطأ. على عكس الدين الأخلاقي الذي يقوم على استعداد القلب ليحقق كل واجباته الإنسانية بوصفها أوامر إلهية. إن الحروب التي هزت العالم لم تكن شيئاً سوى صراع العقائد، وهذه الصراعات والحروب ليست تاريخاً فقط لكنها حاضر تعيشه البشرية. إن ما يهم هنا هو الأساس الأخلاقي للدين وهو ما تتناوله المؤلفة في الفصل الثالث حيث ترى أن الحرية شرط ضروري للقانون الخلقي. إن الدين الأخلاقي دين عملي، فهو عند كانط دين الفطرة، يتأسس وجوده في الشعور الأخلاقي، وهو لا يقوم على الطقوس التي يراها كانط زائفة بل يقوم على استعداد القلب لكي يحقق الإنسان كل واجباته، وتتابع المؤلفة كانط في رفضه أن تكون للشر بداية زمنية في الخطيئة الأولى، لأن هذا سيقضي على حرية الإنسان.

وتخصص الفصل الرابع للتأويل موضحة موضوعه والغاية منه، فالتأويل هو الإيمان التاريخي، لأنه يفيد البشر أخلاقياً إلا إذا تم التأويل واعتبار أن الواجبات الإنسانية نحو البشر بوصفها أوامر إلهية هو ما يشكل جوهر الدين الأخلاقي. والإيمان الأخلاقي في نصوص التوارة والإنجيل والقرآن موضوع الفصل الخامس، وقد أوجب كانط ضرورة تأويل اللاهوت التاريخي إلى إيمان أخلاقي، والفحص عن البواعث الأخلاقية في النص.

أنطولوجيا كانط

يسعى جمال سليمان لإعادة تأسيس الميتافيزيقا بوصفها بحثاً أنطولوجياً عند كانط في كتابه "كانط" لإثبات ميتافيزيقية فلسفة كانط وأنها تبحث في نفس المباحث التي كانت ومازالت مدار البحث الميتافيزيقي. ويأتي هذا انطلاقاً من فهم كانط الميتافيزيقا على أنها "العلم الذي يتجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة؛ ليعرف ما لا يمكن أن يعرفه من خلال الموضوع"، وأيضاً انطلاقاً من فهمه الأنطولوجيا على أنها ذلك العلم الذي يؤسس "المعارف العقلية الأولية الخالصة" بهدف معرفة الأنماط المختلفة للوجود.

ودراسته من المحاولات الهامة، بل قل هي الأولى في العربية لقراءة فلسفة كانط على أنها فلسفة معنية بالبحث في الموجود بما هو موجود، والبحث في الوجود بما هو وجود، والبحث في المبادئ والعلل الأولى. وقد استخدم المنهج العلمي التحليلي لفهم مضمون النص دون إغفال لطابع البناء الكلي عند كانط. كما استخدم المنهج التأويلي لقراءة المسكوت عنه، أو ما يتضمنه النص في إطار الرؤية الكلية لنسق كانط بهدف إبراز فلسفته على أنها تأملية معنية بالبحث الأنطولوجي بشكل عام.

وتنقسم الدراسة إلى خمسة فصول تسبقها مقدمة وتلحقها خاتمة.

عرض الباحث في الفصل الأول (موقف كانط النقدي من الميتافيزيقا الغربية) نقد كانط الاتجاه العقلي وأهم الأخطاء التي وقع فيها هذا الاتجاه. ونقد كانط الاتجاه التجريبي عند لوك، وهيوم الذي تمثل فلسفته الصورة المكتملة للنزعة التجريبية المتطرفة.

ويتناول في الفصل الثاني (الميتافيزيقا بوصفها علماً عند كانط) نظريتي المعرفة والعلم عند أرسطو، وذلك بهدف الكشف عن أوجه الشبه بينهما.

ويأتي الفصل الثالث (لتناول الموجود بما هو موجود) عرضاً للمفاهيم المختلفة للموجود عند كانط، وتفرقته بين أنواع الموجودات، وسبل كانط لتناول وجود الموجود. وتناوله الوجود الفعلي للأشياء، وتأسيسه لها على العقل.

وفي الفصل الرابع (البحث في الوجود بما هو وجود) عرض للمفاهيم المختلفة التي قدمها كانط للوجود على أنه ليس تحديداً ولا محمولاً للشيء، وبوصفه وضعاً مجرداً.

وطرح في الفصل الخامس (البحث في المبادئ والعلل الأولى بوصفه بحثاً في الوجود) إشكالية طبيعة وجود المبادئ عند كانط، ثم عرض مبادئ العقل النظري، ومبادئ العقل العملي، والسياسة، والذوق. وإيضاح علاقة البحث في هذه المبادئ بالبحث في الوجود.

استطاع كانط من خلال نقده الاتجاه الدوغمائي العقلي أن يكشف عن عيوب هذا الاتجاه الذي حاول استنباط الوجود الفعلي للأشياء من المفاهيم العقلية، ووقع في خطأ جوهري حين لم يعتبر الفارق بين الممكن والواقعي سوى فارق منطقي في حين أنه فارق انطولوجي، يتمثل في الاختلاف الجوهري بين المفهوم العقلي الذي لا يتجاوز وجوده سقف الممكن، والشيء الفعلي الذي يتمتع بالوجود العيني المتحقق. ومن هذا المنطلق نقد كانط أدلتهم على وجود الله بوصفها مفهوماً عقلياً ليس له واقعية فعلية.

كما استطاع كانط أن يكشف عن أن الاتجاه التجريبي، وإن كان قد حاول تلافي عيوب الاتجاه العقلي فإنه عجز تماماً عن تأسيس المعرفة على التجربة؛ لأن التجربة لا يمكن أن تكون مكتفية بذاتها، بل تحتاج دائماً إلى أساس عقلي تتأسس عليه بحيث يتيح لها العمومية والضرورة التي لا يمكن أبداً أن تستمد منها. غير أن الاتجاه التجريبي يعزى إليه الفضل في فضح غرور الاتجاه العقلي. كما تحمد له مطالبته العقل أن يبقى في حقل الفهم الذي يرتبط بالتجربة إن رغب في الوصول إلى معرفة موثوقة.

ولما كان هدف الاتجاهين يتمثل في تأسيس درب يتيح للعقل إشباع حاجة أصيلة لديه والارتقاء بمستوى النهج إلى مرتبة العلم؛ لم يكن من الممكن التخلي عن هذا الهدف الذي يتماشى مع مطلب العصر الحديث؛ ومن ثم تطلب الأمر بذل المحاولة لإعادة تأسيس الميتافيزيقا.

لم يلجأ كانط إلى استعارة منهج لإقالة الميتافيزيقا من عثرتها، بل حاول البحث عن منهج أصيل لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا في مجال الأنطولوجيا، واستخدم منهج المماثلة لمعالجة موضوعات الميتافيزيقا التي تتجاوز حدود العقل. والشيء نفسه فعله أرسطو؛ إذ استخدم الاستدلال العلي في مجال الأنطولوجيا، ومنهج المماثلة في موضوعات ما فوق عالم الحس. وكما أسس أرسطو الطبيعة على عرش الميتافيزيقا جعل كانط الميتافيزيقا أساساً لعلم الطبيعة الأصيل.

إن كانط كان مشغولاً بتأسيس وجود الموجود شأنه شأن كل فيلسوف ميتافيزيقي أصيل، ولم يكن بوسعه أبداً أن يغفل السؤال عن الموجود؛ فأثبت وجوداً مستقلاً للأشياء بمعزل عن الذات،

وفرق بين موجودات الطبيعة والأدوات، كما ميز هذا وذاك عن الإنسان الذي عده غاية في ذاته.

أدرك كانط بوضوح الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وقدم فهماً عميقاً للوجود حين وصفه بأنه ليس محمولاً حقيقياً ولا تحديداً للشيء. وصفه بأنه وضع مطلق. وأن مفهوم الواقعية الموضوعية عند كانط يمكن تأويله على أنه الوجود، وكذا الحقيقة والكل أيضاً بوصفه الواحد الموجود أي الوجود. إن الوجود عند كانط له وحدة كلية وليس مجرد شتات من الموجودات.

إن بحث كانط في المبادئ والعلل الأولى يعد بحثاً في الوجود بما هو وجود الموجود. إن مبادئ العقل النظري تهدف إلى تأسيس وجود الموجود من حيث هو موضوع للمعرفة.

ومن مجمل تناول كانط المبادئ خلص المؤلف إلى تعلق البحث في المبادئ بالبحث في الوجود عنده. إلّا أن المبادئ عنده دات طابع أنطولوجي، وليست كلها مبادئ تنظيمية، بل أنها يمكن أن تفهم على أنها مبادئ تأليفية أو تكوينية.

إن محاولة كانط إعادة تأسيس الميتافيزيقا تستمد مشروعيتها، وتضرب بجذورها في التقاليد الميتافيزيقية الأصيلة، وتعد استمراراً لهذه التقاليد. وإن كانط لم يهدف على الإطلاق إلى تقويض الميتافيزيقا أو إقصاء التأمل، وإنما كان هدفه الأساسي وضع كل شيء في موضعه الصحيح. كما أنه لم يكن فيلسوف نظرية المعرفة اللهم إلا بقدر ما تعد المعرفة مدخلاً ضرورياً لمعالجة مشكلات الميتافيزيقا، وأنه لم يكن من رواد التحليل كما زعم البعض، وإنما كان هدفه إعادة تأسيس الميتافيزيقا بما يتماشى مع طبيعة عصره.

المدخل إلى نقد العقل الخالص
مع مقدمتي الطبعة الأولى والثانية

ترجمة وتعليق: عبد الغفار مكاوي

مقدمة الطبعة الأولى(*)

كُتب على العقل البشري أن يتحمل هذا القدر الخاص العجيب في نوع من معارفه: فهو مثقل بأسئلة ترهقه ولا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعته نفسها، ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنها تجاوز كل ما يملك من قدرات.

ويقع العقل في هذه الحيرة بغير ذنب منه. فهو ينطلق من مبادىء يكون استعمالها في سياق التجربة لا غنى عنه، كما أن التجربة نفسها تؤكد صحتها على نحو كاف. وبهذه المبادىء يرتفع

(*) هذه هي مقدمة الطبعة الأولى التي صدرت سنة 1781، وقد أسقطها كانط من الطبعة الثانية التي ظهرت سنة 1787 بمقدمة جديدة.

العقل (كم تقضي بذلك طبيعته) ويمعن في ارتفاعه إلى آفاق أعلى، ويواصل صعوده إلى شروط وأحوال أبعد وأبعد. بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة سيظل عملاً محكوماً عليه بالنقص، لأن الأسئلة المطروحة لا تتوقف أبداً، ولهذا يجد نفسه مضطراً للجوء إلى مبادىء تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة، كما تبدو في ظاهرها من البعد عن الشبهات بحيث يقبلها العقل السليم نفسه. ولكن العقل البشري يتردد بذلك في مهاوي الظلام والمتناقضات التي قد يحس معها بوجود أخطاء خافية تسبب فيها، ومع ذلك يظل عاجزاً عن اكتشاف تلك الأخطاء، لأن المبادىء التي يستخدمها تجاوز حدود كل تجربة ومن ثم لا تعود تعترف بأي أساس تجريبي يمكن أن تستند إليه. وميدان الصراع الذي تدور فيه هذه المنازعات التي لا نهاية لها يسمى الميتافيزيقا.

لقد مر عليها زمان كانت تدعى فيه ملكة العلوم، ولو حكمنا على الأفعال بالنيات لقلنا: إنها كانت جديرة بهذا الاسم المشرف نظراً للأهمية الفائقة التي يتصف بها موضوعها. أما اليوم فإن النغمة السائدة في هذا العصر تجلب عليها التحقير والهوان، وتنعي الملكة حظها، وتجد نفسها منبوذة مهجورة تردد على لسان «هيكوبا»: «كنت قبل أعظم النساء شأناً، وكنت سيدة الجميع بفضل العدد الكبير من أبنائي وأزواج بناتي، وها أنذا الآن وقد حرمت من وطني أساق عاجزة مهيضة الجناح»[1].

لقد كان حكمها ـ أي الميتافيزيقا ـ في مبدأ الأمر تحت سيطرة الدوغمائيين (القطعيين) حكماً استبدادياً. ولكن لما كان تشريعها لا يزال محتفظاً بآثار من البربرية القديمة، فقد دفعتها

(1) أوفيد/ «التحولات» وهذه السطور في الأصل باللاتينية.

الحروب الداخلية إلى التردي شيئاً فشيئاً في الفوضى الكاملة، وراح الشكاك، وهم نوع من الرعاة الذين ينفرون من الاستقرار وتعمير الأرض، يمزقون بين الحين والحين وحدة المواطنين. غير أن عدد هؤلاء الشكاك كان لحسن الحظ قليلاً، ولهذا لم يستطيعوا أن يمنعوا أولئك (القطعيين) من معاودة محاولاتهم للتعمير، على الرغم من اتفاقهم على خطة واحدة. صحيح أن الأمر قد بدأ في العصور الحديثة وكأن جميع المنازعات يمكن أن يوضع لها حد عن طريق نوع من «الفسيولوجيا» أو تحليل وظائف الفهم البشري كما قدمه الفيلسوف الشهير «لوك»، وأن أحقية تلك المطامح يمكن أن تحسم بصورة نهائية، ولكن تبين ـ على الرغم من القول بأن الملكة السابقة قد ولدت ولادة شعبية من التجربة العادية ومن ثم كان من الضروري أن يشك بحق في ادعائها، أقول لقد تبين ـ وخاصة أن هذا النسب قد ألصق بها في الواقع خطأ ـ أنها ظلت تواصل تأكيد مزاعمها، بحيث عاد كل شيء إلى السقوط في حمأة الدوغمائية (النزعة القطعية) الفاسدة، وبالتالي في ذلك التحقير الذي أريد لها أن تتخلص منه. والآن بعد أن جربت عبثاً كل الطرق ـ كما يحاول البعض أن يقنع نفسه ـ فإن الضيق وعدم المبالاة الكاملة ـ وهما أصل الاضطراب والبلبلة ـ يسودان العلوم، كما يسود في الوقت نفسه الاعتقاد بأنهما بداية التحول القريب في هذه العلوم ومقدمة الاستنارة المنتظرة لها[2]، مهما يكن النشاط الفاسد قد أشاع فيها الغموض والبلبلة والركود.

---

(2) أي أن عدم المبالاة والاضطراب والفساد تؤذن بقرب الإصلاح وإحياء الميتافيزيقا.

إن اصطناع عدم الاكتراث إزاء أمثال تلك البحوث أمر لا جدوى منه، لأن الطبيعة البشرية لا يمكن أن تقف من موضوعها موقف عدم الاكتراث. وكذلك يضطر أولئك الذين يدّعون عدم الاكتراث كلما فكروا في أمر من الأمور إلى السقوط في المزاعم الميتافيزيقية التي طالما أبدوا احتقارهم لها، وذلك مهما حاولوا إخفاء أنفسهم عن طريق استخدام لغة شعبية مكان اللغة المدرسية. بيد أن هذا النوع من عدم الاكتراث الذي يصيب جميع العلوم وبخاصة تلك التي يصعب التخلي عن تحصيل معارفها ـ إن كان إلى هذا التحصيل سبيل ـ يعد في الواقع ظاهرة تستحق الانتباه والتأمل. فمن الواضح أنه لم يأت نتيجة الاستخفاف، وإنما تولد عن ملكة الحكم الناضجة[3] لهذا العصر الذي لم يعد يقنع بظاهرة

---

(3) إننا نسمع الشكوى التي تتردد من حين الى آخر عن ضحالة التفكير في عصرنا وانهيار العلم الجاد. غير أنني لا أرى أن العلوم التي تقوم على أساس وطيد، كالرياضيات والعلوم الطبيعية، تستحق أن يوجه إليها هذا اللوم من قريب أو بعيد، فالأولى من ذلك أن يقال إنها تحقق المجد العريق الذى اقترن بالجدية، ولعلها أيضاً لن تتفوق فيه. والحق أن هذه الروح نفسها يمكن أن تثبت فاعليتها في أنواع أخرى من المعرفة لو تغيرت العناية بتصحيح مبادئها قبل كل شيء. وعندما تفتقد هذه المبادىء يكون عدم الاكتراث والشك وفى النهاية النقد الصارم أدلة قاطعة على التفكير الجاد. إن عصرنا يتميز بأنه عصر النقد الذي لا بد أن يخضع له كل شيء. ولكن الدين يتذرع بقداسته كما يتذرع التشريع بجلاله ويحاولان عادة التخلص من هذا النقد. ولكنهما في هذه الحالة يثيران بحق الشك فيهما ولا يمكنهما التطلع إلى الاحترام الحقيقى الذي لا يمنحه العقل إلا على من صمد لامتحانه الحر الصريح.

المعرفة، بل أصبح يطالب العقل بأن ينهض من جديد بأشق مهامه، وأقصد بها معرفة النفس، وأن يقيم محكمة تؤمن تحقيق مطامحه العادلة، وتقضي على كل الادعاءات الفاسدة، لا عن طريق اللجوء إلى التعسف، بل بالتزام قوانينه الأبدية الثابتة، وليست هذه المحكمة سوى نقد العقل الخالص نفسه. لا أقصد بنقد العقل الخالص أن يكون نقداً للكتب والمذاهب، وإنما أقصد به نقد ملكة العقل عموماً، وذلك بالنظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يسعى إلى تحصيلها مستقلاً عن تجربة، بالإضافة إلى تقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام أو عدم إمكانها، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، بشرط أن يقوم هذا كله على أساس مبادىء.

لقد سرت على هذا الطريق، وهو الطريق الوحيد الذي ظل باقياً، وإني لأملق نفسي بأنني تمكنت من القضاء على جميع الأخطاء التي جعلت العقل حتى الآن يتصارع مع نفسه خلال استخدامه بمنأى عن التجربة. ولم أتهرب من الإجابة على أسئلته بالتذرع بعجز العقل البشري، بل عمدت على العكس من ذلك إلى فحصها فحصاً كاملاً على ضوء المبادىء، وبعد أن اكتشفت موضوع سوء الفهم الذي وقع فيه العقل مع نفسه[4] توصلت إلى حلها جميعاً حلاً مرضياً على الوجه الأكمل. صحيح أن الإجابة على هذه الأسئلة لم تأت على النحو الذي كانت تتوقعه النزعة القطعية (الدوغمائية) المسرفة في الخيال والأحلام، إذ إن

(4) أي بعد اكتشاف علة الشكوك والتناقضات التي وقع فيها العقل.

إرضاءها مرهون بممارسة فنون سحرية لا أفهم منها شيئاً. بيد أن هذه (الفنون والقوى السحرية) لا تدخل في تكوين عقلنا ولا تمت لأهدافه بأي صلة، ولقد كان الواجب المنوط بالفلسفة على الدوام هو تبديد الوهم الناشىء عن سوء الشرح والتفسير، مهما تحطم في سبيل ذلك من أحلام أو أوهام طالما حظيت بالثناء والإعزاز. لقد كان الاستقصاء هو الهدف الأساسي الذي وضعته نصب عيني في هذا الكتاب، وإني لأجسر على القول بأنه ما من مشكلة ميتافيزيقية إلا ونجد فيه حلها، أو على الأقل مفتاح هذا الحل. والواقع أن العقل الخالص يمثل وحدة كاملة، بحيث لو ثبت أن المبدأ الذي يقوم عليه قد عجز عن الإجابة عن سؤال واحد من مجموع الأسئلة التي فرضتها عليه طبيعته نفسها إجابة كافية، فلا مناص في هذه الحالة من رفض هذا المبدأ ذاته لأنه سيقصر عن الإجابة عن بقية الأسئلة بصورة مأمونة ووافية.

أعتقد ـ وأنا أقول هذا الكلام ـ أنني ألمح على وجه القارىء علامات الاستياء الممتزج بالاحتقار لما قد يبدو في هذه المزاعم من ادعاء وبُعد عن التواضع. ومع ذلك فهي لا تقاس بتلك المزاعم التي يعلنها أي مؤلف من أصحاب البرامج الفلسفية الشائعة. حيث يدعي فيها القدرة على إثبات الطبيعة البسيطة للنفس أو إقامة الدليل على ضرورة وجود بداية أولى للعالم. ذلك أن مثل هذا المؤلف يتوهم في نفسه القدرة على مد نطاق المعرفة البشرية وراء كل حدود التجربة الممكنة، وهو الأمر الذي أعترف في خضوع بأنه يجاوز قدرتي تماماً، ولهذا أعدل عن مثل هذه المحاولة وأقتصر على الاهتمام بالعقل نفسه والنظر في تفكيره

الخالص. ولست بحاجة إلى المضي في البحث بعيداً لالتماس معرفته الشاملة، لأنني أجد هذه المعرفة في عقلي نفسه. كما أن المنطق العادي يقدم لي قائمة كاملة ومنظمة بكل عملياته البسيطة. والسؤال الوحيد الذي يطرح نفسه هو إلى أي مدى يمكن أن يمضي العقل وما الذي يسعه أن يحققه بغير المادة والعون اللذين تقدمهما التجربة. يكفي ما قلناه الآن عن الشمول والاستقصاء[5] الضروريين لتحقيق جميع أهدافنا التي لم نتعسفها أو نضعها اعتباطاً، وإنما فرضتها علينا طبيعة المعرفة ذاتها. وإذا كانت الملاحظات السابقة تتصل بمادة بحثنا النقدي، فإن اليقين والوضوح شرطان أساسيان يتعلقان بصورته، ويحق لنا أن نطالب بتحقيقهما كل مؤلف يتصدى لمثل هذه المهمة الصعبة (وهي نقد العقل الخالص).

أما عن اليقين فقد حكمت على نفسي بأن الظن غير مسموح به على الإطلاق في مثل هذا النوع من التأمل والتفكير، وأن كل ما يرد فيه ويكون شبيهاً بالافتراضات ولو من بعيد يجب أن يعتبر سلعة ممنوعة ولا قيمة لها على الإطلاق، بل يتحتم أن تصادر بمجرد اكتشافها. ذلك لأن كل معرفة يراد لها أن تقام على أسس قبلية إنما تشترط بنفسها أن تعتبر معرفة ضرورية ضرورة مطلقة، ويتأكد هذا الاشتراط عندما يتعلق الأمر بتحديد جميع المعارف الخالصة القبلية التي ينبغي أن تكون هي معيار كل يقين ضروري

---

(5) الكلمات التي تحتها خط وضعها المؤلف في النص بحروف مائلة ومفرقة.

(أو فلسفي)، بل ينبغي أن تكون نموذجه الأمثل. إن القارىء وحده هو الذي سيقرر إن كنت قد نجحت فيما قصدت إليه، لأن مهمة المؤلف تنحصر في تقديم الحجج والأسباب ولا يليق به أن يحكم على تأثير هذه الأسباب في عقول قضاته. ولكي لا يتسبب شيء بغير قصد منه في إضعاف ذلك التأثير، فقد يكون من الخير أن يسمح له بتحديد المواضع التي يمكن أن تثير شيئاً من سوء الظن، وإن كانت في الحقيقة لا تتعلق بالغرض الرئيسي من الكتاب. وهو يفعل هذا لكي يستبعد من ذهن القارىء أي شك قد يكون له أدنى تأثير في حكمه على الكتاب في مجموعه.

لست أعرف أي بحوث تفوق في أهميتها وضرورتها ـ لتعمق طبيعة تلك الملكة التي نسميها ملكة الفهم، وتحديد قواعد استخدامها وحدوده ـ تلك البحوث التي قمت بها في الفصل الثاني من التحليل الشارطي (الترانسندنتالي) تحت عنوان استنباط تصورات الفهم الخالصة، ولقد كلفتني هذه البحوث جهداً كبيراً أرجو ألاّ يكون بغير جزاء يعوض عنه. ووجهة النظر التي اتخذتها في هذه البحوث وتوخيت فيها قدراً من العمق، ذات جانبين. فالجانب الأول يتعلق بموضوعات الفهم الخالص، ويهدف إلى بيان الصدق الموضوعي لتصوراته القبلية وجعلها مفهومة وهو لهذا السبب جزء أساسي من النقد. أما الجانب الثاني فهو موجه لفحص الفهم الخالص نفسه والنظر في إمكانه وفي القوى المعرفية التي يقوم عليها، أي من وجهة نظر ذاتية. ومع أن هذا العرض على جانب كبير من الأهمية، فإنه لا يمثل جزءاً أساسياً من الهدف الرئيسي للكتاب، لأن السؤال الأساسي سيبقى هو هذا

السؤال: كيف وكم يمكن أن يعرف الفهم والعقل مستقلين عن التجربة، لا كيف تكون ملكة التفكير نفسها ممكنة. ولما كان (السؤال) الأخير يبحث في سبب ترتبت عليه نتيجة معينة، وكان ينطوي تبعاً لذلك على شيء من الفرض ـ وإن لم يكن الأمر في الواقع كذلك، كما سأبين هذا في مناسبة أخرى ـ فإن الأمر يبدو في هذه الحالة وكأنني سمحت لنفسي بالتعبير عن رأيي، كما يستتبع بالضرورة أن يكون للقارىء الحق في التعبير عن رأي آخر مختلف. ولكنني أرجو في هذا الصدد أن أذكّر القارىء بأنه إذا لم يقنع بالاستنباط الذاتي على الصورة التي أتوقعها، فإن الاستنباط الموضوعي ـ الذي كان موضع اهتمامي الأكبر في هذا الكتاب ـ سيحظى بالنصيب الأوفر من رضاه وسوف يكفيه أن يطلع على ما ورد عنه في صفحتي 92، 93[6].

أما فيما يتعلق بالوضوح فإن من حق القارىء أن يطالب في المقام الأول بوضوح «المقال» أو الوضوح المنطقي القائم على المفاهيم (أو التصورات)، وأن يطالب في المقام الثاني بالوضوح العياني (أو الحدسي) عن طريق العيانات (أو الحدوس)، أي عن طريق الأمثلة وغيرها من أساليب العرض والبيان في صورة واقعية ملموسة. وقد عنيت بتحقيق المطلب الأول عناية كافية، إذ كان جزءاً من هدفي الأساسي، وإن كان قد أصبح بعد ذلك سبباً

(6) تشير هذه الأرقام إلى الطبعة الأولى التي صدرت سنة 1781 ويمكن أن يرجع القارىء إلى الموضع المذكور تحت عنوان «الانتقال إلى الاستنباط الشارطي أو الترانسندنتالي للمقولات».

عرضياً في قصوري عن الوفاء بالمطلب الثاني. ولقد لازمني التردد طوال العمل في هذا الكتاب حول إيجاد حل لهذه المسألة. فقد بدت لي الأمثلة والعروض البيانية على الدوام أمراً ضرورياً، كما أن الكثير منها قد تسرب إلى المسودة الأولى «للنقد» في المواضع المناسبة. ولكنني لم ألبث أن تنبهت إلى ضخامة مهمتي وكثرة الموضوعات التي تعين عليّ معالجتها كثرة هائلة. ولما أدركت أن مجرد عرض هذا البحث النقدي في صورة مدرسية جافة سيؤدي إلى التوسع فيه بالقدر الكافي، فقد رأيت أنه ليس من الصواب أن أزيده انتفاخاً وتضخماً بضرب الأمثلة وتقديم الشروح التي قد لا تكون لها ضرورة إلا من وجهة النظر الشعبية، وخصوصاً أن هذا الكتاب لا يمكن أن يناسب الاستخدام الشعبي، وأن المتمكنين من العلم لن يكونوا بحاجة إلى مثل هذا التيسير ـ الذي لا نزاع في الترحيب به في كل الأوقات ـ وإن كان الترخيص فيه في مثل هذا المجال لن يجر معه غير التعطيل والتعويق. ولقد لاحظ الأب تيراسون بحق أننا لو حاولنا أن نقدر حجم كتاب معين لا حسب عدد صفحاته بل حسب الوقت اللازم لكي نفهمه لأمكن القول عن بعض الكتب إنه من الممكن أن تكون أقصر مما هي عليه لو لم تكن بالفعل قصيرة. كذلك يمكن القول من ناحية أخرى، وبالنظر إلى الاستيعاب المطلوب لنسق متكامل من المعروفة التأملية المترابطة تحت مبدأ واحد، إن بعض الكتب كان من الممكن أن يكون أوضح مما هو عليه لو لم تتجه النية إلى جعله شديد الوضوح. ذلك لأن الوسائل المساعدة على الوضوح قد تعيننا على فهم الأجزاء، ولكنها غالباً ما تشتت ذهن

القارىء وتعوقه عن فهم الكل وتحول بينه وبين رؤية المجموع رؤية واضحة، هذا فضلاً عن أن الألوان الناصعة التي تضفى على هذا النسق بغرض تجميله إنما تجعله متشابكاً وتحجب (عن القارىء) تفاصيل بنائه وتنظيمه، وهما أهم ما ينبغي عليه الالتفات إليهما إذا أراد أن يحكم على وحدته وصلاحيته.

أحسب أن القارىء لا بد أن يكون قد شعر بإغراء قوي يدفعه إلى التعاون مع المؤلف بعد أن عقد العزم على إقامة بناء قوي متكامل[7] في أساس المشروع الذي قدمه إليه. والواقع أن الميتافيزيقا، حسب المفاهيم التي سنقدمها هنا عنها، هي العلم الوحيد الذي يعد ببلوغ هذا الكمال في وقت قصير وبجهد قليل يشترط فيه أن يكون جهداً موحداً، بحيث لن يبقى للأجيال المقبلة إلا أن تنسق كل شيء فيه بطريقة تعليمية ليخدم أهدافها، دون أن تحتاج لزيادة المضمون أدنى زيادة. ذلك أن هذا العلم لا يخرج عن أن يكون قائمة برصيد المعارف التي نملكها عن طريق العقل الخالص وقد رتبت ترتيباً منهجياً منظماً. لا يمكن هنا أن يفلت منا شيء، لأن كل ما ينتجه العقل من داخله لا يمكن أن يظل خافياً، بل لا بد أن يخرجه العقل نفسه إلى النور بمجرد أن نكتشف المبدأ المشترك الذي يقوم عليه[8]. إن الوحدة الكاملة

---

(7) المقصود هو بناء الميتافيزيقا على أساس علمي جديد ومتين.

(8) يعترف مايكل جون (ص 6 من الترجمة الإنكليزية) في هذه العبارة فيقول: بمجرد أن نكتشف المبدأ المشترك الذي تقوم عليه الأفكار التي نبحث عنها.

لهذا النوع من المعارف ـ وهي المستمدة من مفاهيم (أو تصورات) خالصة دون أدنى تأثر بأي عنصر تجريبي أو بأي عيان (أو حدس) خالص يمكن أن يمت بسبب لأي تجربة محددة أو يعمل على زيادتها والتوسع فيها ـ هذه الوحدة الكاملة الشاملة لن تكون شيئاً عملياً فحسب، بل ستكون كذلك شيئاً ضرورياً: «انظر حولك في مسكنك الخاص وسوف ترى مبلغ بساطة رصيدك (المنزلي)»[9].

إنني لأرجو أن أتمكن من تقديم مثل هذا النسق (المترابط) للعقل الخالص (التأملي) تحت عنوان «ميتافيزيقا الطبيعة»[10]، وسوف يكون في حجم أقل من نصف حجم هذا الكتاب، كما سيكون في مضمونه أغنى بكثير من هذا «النقد» الذي كان عليه ـ قبل كل شيء ـ أن يكتشف مصادر المعرفة وشروط إمكانها، وأن يسوي الأرض الوعرة ويمهدها (لوضع أساس البناء العلمي). إنني في هذا الكتاب أنتظر من القارىء صبر القاضي ونزاهته، أما في الكتاب الآخر فإني أتطلع إلى كرم المعين وتأييده. ذلك أنه مهما يبلغ مجموع مبادىء النسق في النقد من الكمال فإن شمول هذا النسق نفسه يقتضي ألاّ تغيب عنه المبادىء المشتقة أيضاً، لأن هذه المبادىء لا يمكن تقديمها بصورة قبلية، بل يجب أن تكتشف

---

(9) نص العبارة في الأصل باللاتينية، وهي أبيات مقتبسة من الشاعر الروماني بيرسيرس الذي عرف بالحكمة الرواقية في أشعاره النقدية الساخرة (عاش من سنة 34 إلى سنة 62 بعد الميلاد).

(10) لم يصدر هذا الكتاب أبداً، وإن كان المؤلف قد وضع في سنة 1786 ميتافيزيقا عليه بعنوان «البدايات الأولى للعلم الطبيعي».

بالتدريج. يضاف إلى هذا أنه لما كان التأليف الكامل للمفاهيم قد استنفد هناك ـ أي في النقد ـ فإن الضرورة تستلزم القيام بالشيء نفسه فيما يتصل بتحليل (تلك المبادىء) في الكتاب المقترح، وهو الأمر الذي سيكون سهلاً وسيوفر من المتعة أكثر مما يكلف من المشقة[11].

مقدمة الطبعة الثانية (1787)[*]

سوف نتبين مما يلي إن كانت معالجة المعارف التي تنتمي إلى مجال العقل (الخالص) تتقدم على الطريق المأمون للعلم أو لا تتقدم. فإذا وجدناها ـ بعد أن أعددت للأمر عدته وتأهبت له بكل الأسباب وأوشكت على بلوغ الهدف ـ قد توقفت عن السير، أو اضطرت في كثير من الأحيان ـ من أجل التوصل لهذا الهدف ـ إلى التراجع خطوات واتباع طريق آخر، وكذلك إذا وجدنا أن المشاركين على اختلافهم ـ في بحث تلك المعارف ـ يتعذر عليهم الاتفاق على منهج واحد بجمعهم، فيمكننا عندئذ أن نقتنع بأن مثل هذا النوع من الدراسة لم يزل بعيداً عن السير على

---

(11) تتبع هذه الفقرة فقرة أخيرة يشير فيها كانط إلى تأخر الكتاب في الطبع واضطراره إلى تصحيح نصف تجاربه فقط، والتنبه إلى بعض الأخطاء المطبعية البارزة، وخاصة ترتيب نقائض العقل الخالص في جدول تكون فيه كل قضية في مواجهة نقيضتها.

(*) وذلك حسب الطبعة الثانية التي أضاف فيها كانط إضافات عديدة إلى الطبعة الأولى.

الطريق اليقيني للعلم، وإنه لم يخرج عن كونه مجرد تخبط (في الظلام)، وإننا سنقدم خدمة كبيرة للعقل لو تمكنا من العثور على هذا الطريق، حتى ولو أدى بنا الأمر إلى ضرورة التخلي عن بعض ما كان متضمناً في ذلك الهدف الذي اتخذ من قبل بغير تروٍ وتدبر.

أما أن المنطق قد سار على هذا الطريق المأمون منذ أقدم العصور، فإن هذا يتضح من الحقيقة التي تقول: إنه منذ عهد أرسطو لم يتراجع خطوة واحدة إلى الوراء، وذلك إذا صرفنا النظر عن حذف بعض التفصيلات التي لا وزن لها وإدخال تجديدات أدق على مباحثه، مما يتعلق في مجموعه بتحسين الصياغة أكثر مما يتعلق باليقين العملي. والعجيب أيضاً في أمر المنطق أنه لم يستطع حتى اليوم أن يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام، وأن كل الظواهر تدل على أنه بلغ تمامه وكماله. وإذا كان بعض المحدثين قد تصوروا أنهم يوسعون مجاله بأن يحشروا فيه بعض الفصول السيكولوجية عن مختلف ملكات المعرفة (كالتخيل والذكاء) أو الميتافيزيقية عن أصل المعرفة أو اختلاف أنواع اليقين تبعاً لاختلاف الموضوعات ـ كما في المذاهب المثالية والشكية ـ أو أنثروبولوجية عن الأحكام المسبقة ـ أسبابها ووسائل علاجها ـ فإن كل هذه المحاولات ترجع إلى جهلهم بالطبيعة الخاصة لهذا العلم (أي المنطق). ونحن حين نخلط بين العلوم ونترك حدودها تتداخل في بعضها لا نكون بذلك قد أضفنا إليها جديداً وإنما نكون قد أفسدناها إفساداً، والذي يعين حدود المنطق بكل دقة هو أنه علم يهتم فحسب بالعرض المفصل والبرهان المحكم على (صحة) القواعد الصورية لكل تفكير

ممكن، سواء كان هذا التفكير قبلياً أو تجريبياً، وأياً كان أصله أو موضوعه أو كانت العقبات الطبيعية أو العرضية التي تصادفه في وجداننا.

هذا النجاح الذي أصابه المنطق يرجع الفضل فيه إلى تحدد مجاله بصورة جعلت من حقه، لا بل من واجبه، أن يتجرد من جميع موضوعات المعرفة والفروق الكائنة بينها، وأن يصرف النظر عنها، بحيث إن الفهم لا ينشغل فيه إلاّ بنفسه وبأشكاله وصوره الخاصة. ومن الطبيعي أن يكون من الصعب على العقل أن يمضي على الطريق اليقيني المؤكد للعلم إذا هو لم ينشغل بنفسه فحسب بل كذلك بموضوعات خارجة عنه؛ ولهذا يعد ذلك العلم ـ أي علم المنطق ـ بمثابة المدخل إلى جميع العلوم وبينما يفترض الإنسان المنطق للحكم على المعارف المختلفة حكماً صائباً، فإن عليه ألاّ يلتمس تحصيل هذه المعارف ذاتها إلا في العلوم بمعنى الكلمة، أي العلوم التي يطلق عليها اسم العلوم الموضوعية.

وإذا كان لهذه العلوم أن توصف بأنها علوم عقلية[1]، فلا بد أن تحتوي على معارف قبلية، وهذه المعارف يمكن أن تتعلق بموضوعها على طريقتين: فإما أن تكتفي بتحديد هذا الموضوع ومفهومه، ويلزم في هذه الحالة أن يعطى الموضوع من الخارج، أو يكون عليها كذلك أن توجده بالفعل. وتوصف المعرفة الأولى بأنها نظرية، كما تسمى الأخرى معرفة عملية للعقل. وفي الحالتين يلزم البدء بالجزء الخالص، سواء كثر مضمونه أو قل، وهو ذلك الجزء من المعرفة الذي فيه يحدد العقل موضوعه

---

(1) حرفياً: وإذا كان للعقل أن يدخل في هذه العلوم أو يكون لها حظ منه.

تحديداً قبلياً كاملاً؛ كما يلزم تمييزه من الجزء المستمد من مصادر أخرى لكي لا يحدث الخلط بينهما، ذلك أن أمور المعاش لا بد أن تسوء إذا أخذ المرء ينفق كل دخله بغير تبصر، فلا يتمكن بعد ذلك ـ حين يصل به الحال إلى العجز التام ـ من تحديد ذلك الجزء من الدخل الذي كان يمكن أن يقيم به أوده، والذي كان عليه أن يقتطعه منه لتستقيم أموره.

إن الرياضة والعلم الطبيعي هما العلمان النظريان للعقل اللذان يتعين عليهما تحديد موضوعاتهما تحديداً قبلياً، والعلم الأول يحددها بصورة خالصة تماماً، أما الثاني فيفعل ذلك بصورة جزئية على أقل تقدير، ولكنه يعول كذلك على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل.

بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويمة للعلم منذ أقدم العصور التي يمكن أن يرجع بنا إليها تاريخ العقل البشري، ونعني به العصر الذي عاش فيه ذلك الشعب الجدير بالإعجاب، شعب اليونان. ولكن لا ينبغي لأحد أن يظن بأنه كان من اليسير عليها ـ كما هو الحال مع علم المنطق الذي لا ينشغل فيه العقل إلا بنفسه ـ أن تهتدي إلى طريق العلم السلطاني أو بالأحرى أن تشقه بنفسها، بل كان الأمر على نقيض ذلك، إذ أعتقد أن الرياضيات قد لبثت أمراً طويلاً ـ وبخاصة عند المصريين ـ في مرحلة التحمس، ولا بد أن يكون هذا التحول[2] قد جاء نتيجة ثورة أحدثتها فكرة مواتية طرأت لرجل واحد خلال تجربة بعينها، بحيث لم يعد ممكناً منذ ذلك الحين تنكب السبيل الذي ينبغي

(2) أي التحول من مرحلة التحمس إلى مرحلة السير على الطريق العلمي.

المضي فيه، وبحيث تحدد للأبد وعبر المسافات الشاسعة ذلك الطريق اليقيني للعلم وبدأ السير عليه. إن الزمن لم يحفظ لنا التاريخ الذي تمت فيه هذه الثورة (العقلية) في طريقة التفكير ـ وهي أهم بكثير من اكتشاف الطريق حول رأس الرجاء الصالح ـ كذلك لم يحفظ لنا اسم ذلك الرائد الموفق. ومع ذلك فإن الحكاية التي يرويها لنا ديوجينيس اللاترسي[3] ويذكر فيها اسم ذلك الرجل الذي يفترض أن يكون اكتشف عدداً من أبسط مبادىء البرهان الهندسي ـ وهي مبادىء لا تحتاج في حكم الرأي العام إلى أي برهنة ـ هذه الحكاية توضح أن التحول الذي أحدثه إعلان الكشف عن هذا الطريق الجديد لا بد أن يكون قد بدأ في عيون علماء الرياضة في ذلك العصر تحولاً بالغ الأهمية، ولا بد أن يكون ذلك أيضاً هو الذي حفظه من النسيان. فقد أشرق شعاع الضوء في عقل ذلك الرائد الذي أقام البرهان على خصاص المثلث المتساوي الساقين؛ وليكن هذا الرائد هو طاليس أو غيره، إذ وجد أن الطريقة الصحيحة ليست في استخلاص المثلث من الشكل المرسوم أمام عينه ولا من تصوره أو مفهومه الماثل في ذهنه عنه، بل كان عليه أن ينتج هذه الخصائص وفق التصورات أو المفاهيم التي قام هو نفسه بتكوينها بصورة قبلية، وأنه يصل إلى معرفة قبلية مؤكدة ـ بموضوع ما ـ لا يجب عليه أن يضيف

(3) هو الكاتب الإغريقي الذي وضع (حوالى سنة 220 ميلادية) الكتاب المعروف «حياة مشاهير الفلاسفة وآراؤهم» ويقع في عشرة كتب تعد منجماً غنياً لا تنفد كنوزه، وإن شابه ضعف الحس النقدي.

إلى ذلك الموضوع إلا ما يترتب على ما وضعه بنفسه فيه وفقاً لتصوره أو مفهومه.

ولبث العلم الطبيعي أمداً أطول بكثير جداً مما لبثته الرياضيات، حتى عثر على الطريق السوية للعلم، إذ لم ينقض أكثر من حوالى قرن ونصف القرن منذ أن قدم بيكون الحكيم اقتراحه الذي ساعد على الاهتداء إلى هذا الكشف أو الذي يبث الحياة في الجهود السابقة في البحث عنه، بحيث يمكن تفسير هذا الكشف الجديد بأنه جاء نتيجة ثورة عقلية مباغتة؛ وأود أن أقصر حديثي هنا على العلم الطبيعي بقدر ما يقوم على أساس المبادىء التجريبية.

إن جاليليو حين ترك كراته تتدحرج هابطة على سطح مائل بأثقال سبق له تصميم أوزانها، وأن توريشيللي حين جعل الهواء يحمل ثقلاً كان قد حسب مقداره من قبل بحيث يكون مساوياً لوزن عمود معين من الماء، وإن شتال ـ في وقت لاحق للعالمين المذكورين ـ حين قام بتحويل المعدن إلى جير ثم تم تحويل الجير إلى معدن وذلك باستبعاد شيء منهما وإضافة شيء[4]، عندئذ أشرق شعاع من الضوء على جميع دارسي الطبيعة، إذ فهموا أن العقل لا يدرك ـ في الأشياء ـ إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه، وأنه لا بد له أن يشق الطريق أولاً بمبادىء أحكامه حسب قوانين ثابتة ثم يضطر الطبيعة اضطراراً أن تجيب عن أسئلته، وأن عليه ألاّ يدع الطبيعة تسوقه وكأنها تسحبه وراءها

(4) إنني لا أتابع خيط التطور التاريخي للمنهج التجريبي متابعة دقيقة إذ إن بداياته الأولى لا تزال غير معروفة.

بالحبال، إذ لولا ذلك لاستحال على الملاحظات العرضية التي لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة أن تنتظم في قانون ضروري يسعى إليه العقل ويتطلبه. لا بد للعقل أن يتقدم إلى الطبيعة وهو يضع في إحدى يديه مبادئه التي يمكنها وحدها أن تجعل من الظواهر المتواترة قوانين صادقة، كما يضع في اليد الأخرى التجربة الأخرى التي صاغها طبقاً لتلك المبادىء العقلية. حقاً إن عليه أن يتقدم من الطبيعة كي يتعلم منها، ولكنه وهو يفعل ذلك لا يكون شأنه شأن التلميذ الذي يصغي لكل ما يشاء المعلم أن يمليه عليه، وإنما يكون مثل القاضي الذي يرغم الشهود على الجواب عن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا يدين العلم الطبيعي نفسه، في الثورة النافعة التي أحدثها في طريقة تفكيره، لتلك الفكرة الوحيدة التي تجعل العقل لا يبحث في الطبيعة ـ أقول يبحث ولا أقول يسقط عليها أوهامه ـ إلا عما وضعه هو فيها، بحيث يتحتم عليها ـ أي على الطبيعة ـ أن تتعلم منه ما لم تكن لتعلمه بمفردها. بهذا استطاع العلم الطبيعي أن يبدأ سيره على الطريق المأمون للعلم، بعد أن ظل يتخبط في الظلام عدة قرون.

ونأتي الآن إلى الميتافيزيقا وهي معرفة عقلية تأملية تحتل وضعاً متفرداً تمام التفرد، كما ترتفع فوق التعلم من التجربة ارتفاعاً كاملاً، وذلك من حيث إنها تستعين بالمفاهيم الخالصة وحدها ـ لا كما هو الحال في الرياضة بتطبيق المفاهيم على الحدس أو العيان ـ كما يتتلمذ فيها العقل على نفسه، هذه الميتافيزيقا لم يواتها الحظ السعيد بعد لتبدأ سيرها في طريق العلم المأمون، وذلك على الرغم من أنها أقدم عهداً من سائر العلوم، وأنها ستظل باقية إن قضي على جميع العلوم الأخرى أن تتردى في

هاوية بربرية مدمرة تبتلع كل شيء. فنحن نجد فيها أن العقل يتعثر على الدوام ويصل إلى طريق مسدود حتى عندما يحاول ـ مدفوعاً بتطلعه وطموحه ـ أن يعرف تلك القوانين التي تؤيدها التجربة في أعم أشكالها معرفة قبلية. كما نجد أن الباحث فيها يضطر إلى التراجع عن طريقه مرات لا حصر لها، لأنه يكتشف أنه لا يؤدي به إلى الهدف المنشود، وأن أنصارها أبعد ما يكونون في مزاعمهم عما يشبه إجماع الرأي مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميداناً للصراع والقتال، ميداناً خصص فيما يبدو لاستنفاد طاقات (الباحثين) في مبارزات عابثة، بحيث لم ينجح واحد من المتقاتلين في كسب شبر واحد من الأرض أو تتويج النصر الذي حققه بإقامة بناء راسخ. كل هذا يدل بغير شك على أن الطريقة التي اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن كانت مجرد خبط عشوائي، وإن هذا التخبط ـ وهو أسوأ ما في الأمر ـ قد لجأ إلى المفاهيم (العقلية) الخالصة.

فما الذي اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمي المأمون؟ أيكون من المستحيل الكشف عن هذا الطريق؟ وما الذي جعل الطبيعة تبتلي عقلنا بالسعي الدائب للعثور عليه، وكأن اقتفاء أثره من أهم همومنا؟ وكيف يكون من حقنا ـ بالإضافة لما تقدم ـ أن نثق في عقلنا إذا كان لا يكتفي بأن يتخلى عنا في مسألة من أهم المسائل التي تتطلع إليها رغبتنا في المعرفة، بل يزين لنا ألواناً من الوهم تعطل مسعانا، لكي يكذب علينا في النهاية ويخدعنا؟ أم أن حقيقة الأمر أننا أخفقنا حتى الآن في الاهتداء إلى الطريق؟ وما هي الدلائل التي يمكن أن

تبرر لنا الأمل في أننا إذا بذلنا جهداً جديداً في البحث فربما نكون في ذلك أسعد حظاً ممن سبقونا؟...

في رأيي أن المثلين اللذين تقدمهما الرياضة والعلم الطبيعي ـ وقد رأينا كيف صار هذان العلمان إلى ما هما عليه الآن بفضل ثورة عقلية مباغتة ـ يبلغان من الأهمية مبلغاً يكفي لتوجيه انتباهنا للتأمل في ذلك التحول الجوهري في طريقة التفكير الذي عاد بأكبر النفع على ذينك العلمين، ولإغرائنا على أقل تقدير بمحاكاتهما في هذا الجانب، بقدر ما تسمح بذلك المقارنة بينهما ـ بوصفها معارف عقلية ـ وبين الميتافيزيقا. لقد جرى الرأي حتى الآن على التسليم بأن كل معرفتنا يجب أن تتطابق مع الموضوعات[5]. بيد أن جميع المحاولات التي بذلت لتأكيد شيء عنها ـ أي عن الموضوعات ـ بصورة قبلية عن طريق المفاهيم، بحيث تتسع معرفتنا وتزداد، قد باءت بالفشل بفعل هذا الفرض المسلم به. فلنحاول إذاً، أن نجرب مرة واحدة إن كنا سنصبح أكثر حظاً من التوفيق في مسائل الميتافيزيقا إذا سلمنا بأن الموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا. بهذا نحاول أن نطبق نفس الفكرة التي خطرت لأول مرة على ذهن

(5) أي تتوجه وفقاً للموضوعات أو تتأثر بها وتهتدي بهديها وتستجيب لما تمليه عليها بحيث يتوافق العقل أو يتطابق مع الموضوع لا العكس كما هو الحال في (المذاهب والنزعات الحسية المتطرفة).

كوبرنيكوس، إذ جرب بعد أن وجد أنه فشل في تفسير حركة الأجرام السماوية على أساس افتراض أن جميع الأجرام السماوية تدور حول المراقب لها؛ جرب أن يعكس الوضع وأن يسأل نفسه إن لم يكن من الأوفق أن يدور المراقب على حين تظل النجوم ثابتة. ويمكننا في الميتافيزيقا أن نحاول نفس المحاولة فيما يتعلق بعيان الموضوعات. فإذا تحتم على العيان أن يتطابق مع طبيعة الموضوعات، فإنني لا أدري كيف يمكن أن نعرف أي شيء عنها ـ أي الموضوعات ـ معرفة قبلية. أما إذا تطابق الموضوع ـ بوصفه موضوعاً لحواسنا ـ مع طبيعة ملكة العيان عندنا، فإنني أستطيع ـ في هذه الحالة ـ أن أتصور بسهولة إمكان مثل هذه المعرفة القبلية. ولما لم يكن في إمكاني التوقف عند هذه العيانات بل ينبغي عليّ ـ إذا أريد لها أن تصبح معارف ـ أن أربطها ـ بوصفها تمثلات ـ في علاقة بأي شيء يصلح أن يكون موضوعاً وأن أحدد هذا (الموضوع) عن طريق تلك العيانات أو التمثلات، فسيكون أمامي عندئذ أحد طريقين: إما أن أسلم بأن المفاهيم ـ التي أستعين بها في هذا التحديد ـ تتطابق هي أيضاً مع الموضوع، وفي هذه الحالة سأكون قد وقعت في نفس الإشكال ـ الذي وقعت فيه من قبل ـ والذي حيرني من قبل حول الطريقة التي يمكن بها أن أعرف عنه أي شيء معرفة قبلية، وإما أن أفترض أن الموضوعات أو أن التجربة ـ والأمر سواء ـ التي لا تعرف هذه الموضوعات، بوصفها معطاة، إلا فيها، تتطابق مع المفاهيم، عندئذ سيتبين لي على الفور وجه الصواب، لأن التجربة ذاتها نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذي أحتفظ في نفسي

بقواعده، من قبل أن تعطى لي الموضوعات، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم القبلية التي لا بد أن تتطابق معها جميع موضوعات التجربة تطابقاً ضرورياً.

أما عن الموضوعات من حيث إن العقل يفكر فيها ـ والحق أن تفكيره فيها أمر ضروري ـ وإن لم يكن من الممكن، على الأقل على نحو ما يفكر فيها العقل، أن تعطى في التجربة، فإن المحاولات التي تبذل للتفكير فيها ـ إذ لا بد أن يكون هذا أمراً ممكناً ـ ستكون بمثابة محك رائع نختبر به صحة المنهج والذي نزعم أنه منهج متغير في طريقة التفكير، ونعني به أننا لا نعرف قبلياً عن الموضوعات إلا ما نضعه نحن أنفسنا فيها[6].

---

(6) من الواضح أن هذا المنهج المقتبس من دارسي العلوم الطبيعية يتكون من البحث عن عناصر العقل الخالص فيما يمكن تأييده أو دحضه عن طريق التجربة. بيد أن قضايا العقل الخالص، وبخاصة عندما تخاطر بتجاوز كل حدود التجربة الممكنة، لا تسمح بإجراء أي تجربة مع موضوعاتها (كما هو الحال في العلم الطبيعي) لاختبار تلك القضايا. ولهذا فلن يكون في وسعنا إجراء هذا الاختبار إلا على مفاهيم ومبادىء نسلم بها قبلياً ونتناولها بحيث يمكن النظر إلى هذه الموضوعات نفسها من وجهتي نظر مختلفتين: فتكون من ناحية موضوعات للحواس وللفهم في (سياق) التجربة ومن ناحية أخرى موضوعات يكتفى بالتفكير فيها بوصفها موضوعات للعقل الخالص المنعزل الذي يسعى جهده لتخطي حدود التجربة. فإذا وجدنا أن النظر إلى الأشياء من وجهة النظر المزدوجة هذه يؤدي للاتفاق مع مبدأ العقل الخالص، وأن النظر إليها من وجهة نظر واحدة يؤدي حتماً إلى تصارع العقل مع نفسه، فإن التجربة هي التي ستفصل في صحة تلك التفرقة.

هذه المحاولة تحقق النجاح الذي نتمناه كما تعد الميتافيزيقا في القسم الأول منها ـ حيث تنشغل بمفاهيم قبلية يمكن أن تعطى الموضوعات المطابقة لها في التجربة ـ بأن تسير على الطريق القويم للعلم. ذلك أن هذا التغيير في منهج التفكير سيساعدنا مساعدة تامة على تفسير إمكان قيام المعرفة القبلية، بل سيساعدنا أكثر من هذا على البرهنة برهنة كافية على القوانين التي تقوم عليها الطبيعة ـ بوصفها مجموع موضوعات التجربة ـ وقد كان كلا الأمرين مستحيلاً في ظل المنهج المتبع قبل ذلك. غير أن هذه الطريقة في استنباط قدرتنا على المعرفة القبلية[7] ستؤدي في القسم الأول من الميتافيزيقا إلى نتيجة غريبة تبدو ضارة أشد الضرر بالغاية التي تستهدف تحقيقها في القسم الثاني منها: إذ سيتبين أننا لا نستطيع عن طريق هذه القدرة أن نجاوز حدود التجربة الممكنة[8]، مع أن هذا هو المطلب الأساسي لهذا العلم. ولكن صدق النتيجة التي نصل إليها من ذلك التقدير الأول لمعرفتنا العقلية القبلية، ويمكن أن نختبره ونتثبت منه عن طريق التجربة، هو أن هذه المعرفة لا تتعلق إلا بالظواهر، أما الأشياء ذاتها ـ وإن تكن موجودة بذاتها وجوداً واقعياً ـ فإنها تظل بالنسبة لنا غير معروفة. ذلك أن الذي يدفعنا بالضرورة إلى تخطي حدود التجربة والظواهر جميعاً هو المطلق، الذي يلتمسه العقل في الأشياء في ذاتها، كما يقتضي وجوده بحق لكل ما هو مشروط حتى تكتمل سلسلة الشروط. فإذا سلمنا بأن معرفتنا التجريبية تتوجه حسب

---

(7) أو ملكة المعرفة القبلية عندنا.

(8) أو أن هذه الملكة لن تمكننا من . . . إلخ.

الموضوعات[9] كأشياء في ذاتها ووجدنا أن المطلق لا يمكن التفكير فيه بغير تناقض، ثم سلمنا على العكس من ذلك بأن تمثلنا للأشياء كما هي معطاة لنا لا يتوجه حسب هذه الأشياء كأشياء في ذاتها، بل الأصح أن هذه الموضوعات، كظواهر، هي التي تتوجه حسب طريقتنا في التمثل، ووجدنا أن التناقض قد سقط، وأن المطلق تبعاً لذلك لايوجد بالضرورة في الأشياء من حيث إننا نعرفها ـ أو من حيث إنها تعطى لنا ـ وإنما يوجد فيها من حيث إننا لا نعرفها، أي كموضوعات في ذاتها: عندئذ يتبين أن ما سلمنا به في البداية على سبيل المحاولة يقوم في الواقع على أساس متين[10]. بهذا يبقى علينا ـ بعد أن حرم العقل التأملي (النظري) من تحقيق أي تقدم في مجال ما فوق المحسوس ـ يبقى علينا أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن نجد في مجال معرفته العلمية معطيات تسمح بتحديد ذلك المفهوم العقلي المتعالي للمطلق، كما تسمح ـ بهذه الطريقة وبما يتفق مع رغبة الميتافيزيقا ـ بتجاوز حدود كل تجربة مممكنة بواسطة معرفتنا

---

(9) أو تنتظم وفقاً لها وتتطابق وتتوافق معها وتسير حسب غرضها.

(10) إن هذه التجربة (المنظمة) للعقل الخالص من وجوه كثيرة التجربة (العلمية) التي يسميها علماء الكيمياء في بعض الأحيان تجربة الرد (أو الاختزال)، ويصفونها بوجه عام بالعملية التأليفية. إن تحليل الميتافيزيقي بقسم المعرفة القبلية الخالصة إلى عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ونقصد بهما الأشياء كظواهر والأشياء في ذاتها. ويعود الجدل (الديالكتيك) فيوحد بينهما ليحقق التوافق مع الفكرة العقلية الضرورية للمطلق، كما يجد أن هذا التوافق لا يتم أبداً بغير ذلك التقسيم الذي يلزم أن يكون هو التقسيم الحقيقي.

القبلية المقتصرة ـ في هذه الحالة ـ على الجانب العملي وحده. وإن العقل التأملي (أو النظري) يكون بهذا الأسلوب قد أفسح على الأقل مجالاً لمثل هذا التوسع (في المعرفة) وإن يكن قد اضطر لترك هذا المجال خالياً. ومن ثم يبقى من حقنا، بل إن (العقل النظري) ليطالبنا بأن نملأ (هذا المجال) بمعطيات عملية بقدر ما وسعتنا الطاقة[11].

إن هذه المحاولة لتغيير المنهج المتبع حتى الآن في الميتافيزيقا، وبالتالي إحداث ثورة شاملة فيها على مثال الثورة التي قام بها علماء الهندسة والطبيعة، هي أساس هذا النقد للعقل النظري (التأملي) الخالص. فهو رسالة عن المنهج، وليس

---

(11) هكذا أثبتت القوانين الأساسية لحركة الأجرام السماوية يقين النظرية التي لم يسلم بها كوبرنيكوس في مبدأ الأمر إلا كفرض، كما برهنت في الوقت نفسه على وجود القوة الخفية التي تمسك نظام العالم (أي جاذبية نيوتن)، هذه القوة التي كان يمكن أن تبقى بغير اكتشاف أو بغير برهان على وجودها لو لم يخاطر الأول (أي كوبرنيكوس) ـ على نحو مضاد لشهادة الحس وإن يكن صحيحاً ـ بالبحث عن تفسير الحركات الملاحظة لا في الأجرام السماوية في موضوعات السماء بل في المشاهد لها. وأنا في هذه المقدمة لا أعرض التغيير في منهج التفكير الذي سأبسطه في النقد ـ إلا كفرض مشابه لذلك الفرض (الذي طرحه كوبرنيكوس) وإن كنت سأحاول في الكتاب نفسه أن أثبت صحته من خلال طريقة تمثلاتنا للمكان والزمان ومن خلال التصورات الأولية للفهم على نحو برهاني وضروري لا على نحو شرطي وافتراضي، وذلك لكي ألفت الأنظار إلى الطابع الفرضي الذي يميز على الدوام المحاولات الأولى لإجراء مثل هذا التغيير.

مذهباً[12] للعلم نفسه. ولكنه في الوقت نفسه يعين إطاره[13] الكلي، سواء بالنظر إلى حدوده أو بالنظر إلى بنائه الداخلي. فالأمر المميز للعقل التأملي الخالص في ذاته هو أنه في إمكانه ومن واجبه أن يقيس ملكته (أو قدرته) الخالصة حسب الطرق المختلفة التي يختار بها موضوعات تفكيره قياساً دقيقاً، وأن يقوم بإحصاء جميع الأشكال المختلفة لطرح المسائل على نفسه إحصاء تاماً، وأن يرسم بهذه الطريقة التخطيط الكامل لنسق ميتافيزيقي، والسبب في هذا فيما يتعلق بالنقطة الأولى هو أننا في المعرفة القبلية لا ننسب[14] للموضوعات إلا ما تستخرجه الذات المفكرة من داخلها، وأما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فإن العقل يمثل بالنسبة لمبادىء المعرفة وحدة مستقلة تمام الاستقلال ومكتفية بذاتها، يتآزر فيها ـ كما في الجسد العضوي ـ كل عضو مع سائر الأعضاء بحيث يوجد من أجل الكل كما يوجد الكل من أجل العضو الواحد، وبحيث لا يؤخذ بأي مبدأ على وجه يقيني ومن وجهة نظر معينة حتى يفحص قبل ذلك من خلال مجموع علاقاته بكل الاستخدام الخالص للعقل. على أن من حسن حظ الميتافيزيقا الذي تنفرد به دون سائر العلوم العقلية التي تتناول الموضوعات بالبحث ـ لأن المنطق لا ينشغل إلا بصورة التفكير بوجه عام ـ أنها إذا وضعت بفضل هذا النقد على الطريق المأمونة

---

(12) أو نسقاً للعلم.

(13) أو يرسم تخطيطه الشامل.

(14) لا نضيف إليها ولا نقول عنها شيئاً ولا نصدر عليها حكماً إلا بمقتضى المبادىء القبلية الموجودة في الفهم.

للعلم، فسوف يمكنها أن تشتمل على مجال المعارف التي تنتمي إليها برمته، وأن تكمل بذلك عملها وتسلمه للأجيال القادمة فتنتفع به دون أن تزيد عليه شيئاً، لأن دورها[15] سيقتصر على المبادىء وحدود استخدامها، وهي التي سيعينها النقد نفسه. وهكذا تلتزم بهذا الكمال بوصفها علماً أساسياً، بحيث يمكن أن يقال عنها: إنها لا ترى أن شيئاً قد تم ما بقي هنالك شيء بحاجة إلى إتمام[16].

ولكن ربما يسأل سائل فيقول: ما هو هذا الكنز الذي نعتزم تسليمه للأجيال المقبلة وفيه ميتافيزيقا قد هذبها النقد وثبت أركانها؟ إن نظرة عاجلة يلقيها القارىء على هذا الكتاب ستحمله على الاعتقاد بأن الفائدة من هذا الكتاب فائدة سلبية فحسب، بمعنى أننا لن نستطيع أبداً عن طريق العقل (النظري) أن نخاطر بتخطي حدود التجربة، وهذه في الواقع هي الفائدة الأولى منه. غير أنها سرعان ما تصبح فائدة إيجابية إذا عرفنا أن المبادىء التي يعتمد عليها العقل التأملي في تجاوز حدوده لا تؤدي بالضرورة إلى التوسع في استخدام عقلنا، بقدر ما تؤدي ـ إذا تأملنا عن كثب ـ إلى التضييق منه وذلك عندما تهدد ـ أي هذه المبادىء ـ بأن تمد حدود الحساسية التي تتعلق بها في الحقيقة أو تنتمي إليها

---

(15) أي دور الأجيال القادمة..

(16) أورد كانط هذا النص في الأصل باللاتينية ولم يذكر المصدر الذي اقتبسه منه، وقد أورده المترجمان: الفرنسي (تريمزايج وباكو) والإنكليزي (مايكل جون) وترجمه أحد ناشري أعمال كانط (وهو فالنتينو) إلى الألمانية. وإليك النص اللاتيني: Nil actum reputans, si quid supewesset agendum.

لكي تشتمل من الناحية الواقعية على كل شيء، وبهذا تهدد بإلغاء الاستخدام الخالص للعقل (العملي). لهذا السبب يكون النقد الذي يحدد مجال العقل الأول (أي العقل التأملي) نقداً سلبياً إذا نظرنا إليه من هذه الناحية، أما إذا وضعنا في اعتبارنا أنه يقوم في الوقت نفسه بإزالة عقبة تقف في طريق استخدام العقل الأخير (أي العقل العملي) وتقيده بل توشك أن تهدد بإلغائه، فإننا سنتبين أن فائدته في الواقع فائدة إيجابية بالغة الأهمية، وذلك بمجرد أن يقتنع المرء بوجود استخدام عملي، وضروري ضرورة مطلقة، للعقل الخالص (وهو الاستخدام الأخلاقي)، يتحتم فيه أن يمتد هذا العقل إلى ما وراء حدود الحساسية، دون أن يحتاج إلى أي مساعدة من جانب العقل التأملي، ومع الحرص على تأمين نفسه من مقاومة هذا العقل الأخير ـ أي التأملي ـ حتى لا يقع في التناقض مع ذاته. ولا شك أن إنكار الخدمة التي يسديها النقد إلينا يشبه القول بأن الشرطة ليست لها فائدة إيجابية، لأن وظيفتها الأساسية محصورة في إغلاق الأبواب في وجه العنف الذي يمكن أن يصيب بعض المواطنين من بعضهم الآخر حتى يتسنى لكل إنسان أن يحيا حياته في اطمئنان وأمان.

سوف نبرهن في القسم التحليلي من النقد على أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين للعيان الحسي[17]، وأنهما تبعاً لذلك لا يخرجان عن كونيهما شرطين لوجود الأشياء من حيث هي ظواهر، كما سنبرهن أيضاً على أننا لا نملك على الإطلاق تصورات[18]

---

(17) أو ليسا سوى شكلين للحدس الحسي.

(18) أو مفاهيم.

للفهم ولا عناصر (أولية) لمعرفة الأشياء إلا إذا أمكن أن يوجد العيان المطابق لهذه التصورات، وأننا نتيجة لذلك كله لن نستطيع أن نعرف أي موضوع باعتباره شيئاً في ذاته، وإنما باعتباره موضوعاً للعيان الحسي ـ أي أن معرفتنا به مقصورة على معرفته باعتباره تجربة عيانية ـ أي ظاهرة. ومن الواضح أن النتيجة المترتبة، على هذا التحليل، هي قصر كل معرفة تأملية ممكنة للعقل على موضوعات التجربة فحسب. ومع ذلك ـ وهذا أمر يتحتم الانتباه إليه جيداً ـ فلا بد من إبداء هذا التحفظ باستمرار وتأكيد أننا نستطيع على الأقل أن نفكر[19] في هذه الموضوعات نفسها باعتبارها أشياء في ذاتها، وإن لم يكن في استطاعتنا أن نعرفها بما هي كذلك، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجدنا هذه العبارة المتناقضة التي تقول: إن الظاهرة يمكن أن توجد دون أن يوجد ثمة شيء يظهر. ولنفترض أن التفرقة الضرورية التي توصلنا إليها عن طريق النقد بين الأشياء بوصفها موضوعات

---

(19) إن معرفة موضوع من الموضوعات تستلزم القدرة على إثبات إمكانه (سواء بشهادة التجربة من خلال واقعيته أو بطريقة قبلية عن طريق العقل) بيد أنني أستطيع أن أفكر في ما أريد، شريطة الا أتناقض مع نفسي، أي بشرط أن يكون تصوري مجرد فكرة ممكنة، وإن كنت لا أستطيع في الواقع أن أجزم بأن هذا التصور سيطابقه ـ من بين مجموع الممكنات ـ موضوع أو لا يطابقه. ذلك لأن إضفاء قيمة صدق موضوعية (أو إمكان واقعي، لأن الأول لم يكن سوى إمكان منطقي) على مثل ذلك التصور، أمر يقتضي زيادة شيء ما ولا حجة للبحث عن هذا الشيء الزائد في المصادر النظرية للمعرفة، إذ يمكن أن يوجد كذلك في المصادر العملية.

للتجربة وبين هذه الأشياء نفسها باعتبارها أشياء في ذاتها لم تتم على الإطلاق، عندئذ سيتحتم أن يصدق مبدأ العلية وبالتالي ستصدق الآلية الطبيعية في تحديد الأشياء صدقاً مطلقاً على جميع الأشياء بوجه عام باعتبارها عللاً فاعلة. ويترتب على هذا ألاّ أستطيع أن أقول عن كائن واحد، وليكن هو النفس البشرية، إن إرادته حرة وإنه في الوقت نفسه خاضع للضرورة الطبيعية، أي غير حر، دون الوقوع في تناقض واضح، طالما أنني أخذت النفس، في هاتين القضيتين بنفس المعنى، أي كشيء بوجه عام (كموضوع في ذاته)، ولم أكن لآخذها بمعنى آخر بغير نقد سابق. ولكن إذا كان النقد لم يقع في الخطأ عندما علمنا أن نأخذ الموضوع على معنيين، أي بوصفه ظاهرة أو بوصفه شيئاً في ذاته، وإذا كان استنباطه لتصورات الفهم صحيحاً، وكان مبدأ العلية ـ تبعاً لذلك ـ لا ينطبق على الأشياء إلا بالمعنى الأول، أي بوصفها موضوعات للتجربة، على حين أن هذه الأشياء بالمعنى الثاني لا تخضع له، عندئذ يصبح في الإمكان التفكير في الإرادة ـ منظوراً إليها في نطاق الظواهر (أو أفعال السلوك المرئية) ـ باعتبار أنها خاضعة خضوعاً ضرورياً لقوانين الطبيعة، ومن ثم باعتبار أنها غير حرة، كما سيكون في الإمكان التفكير فيها ـ أي في الإرادة نفسها ـ من ناحية أخرى، باعتبار أنها تنتمي لشيء في ذاته ولا تخضع للقوانين الطبيعية، ومن ثم باعتبار أنها حرة، دون أن يكون في ذلك تناقض. ومع أنني لا أستطيع أن أعرف نفسي ـ من وجهة النظر الأخيرة ـ عن طريق العقل النظري التأملي وأبعد من ذلك أن أعرفها عن طريق الملاحظة التجريبية، ومع أنني لا أستطيع أيضاً تبعاً لذلك أن أعرف الحرية باعتبارها الخاصية

المميزة لكائن أنسب إليه نتائج أفعال تتم في العالم الحسي، لأن ذلك يقتضي أن أعرف وجود هذا الكائن معرفة محددة، دون أن يكون هذا الوجود في الزمان، وهذا مستحيل لأنني لن أستطيع أن أقيم تصوري أو مفهومي على أي عيان حسي، ومع ذلك كله فإن في استطاعتي أن أفكر في الحرية، أي أن تمثل هذه الحرية لن ينطوي في ذاته على أي تناقض، وذلك إذا سلمنا بصحة تفرقتنا النقدية بين نوعين من التمثيل (الحسي والعقلي) وسلمنا كذلك بالتحديد، المرتبط به هذا التمثيل، للمفاهيم (أو التصورات) الخالصة للفهم[20] والمبادىء المستمدة من هذه التصورات؛ فإذا افترضنا الآن أن الأخلاق لا بد أن تتضمن الحرية ـ بمعناها الدقيق ـ بوصفها الخاصية المميزة لإرادتنا، ما دامت (أي الأخلاق) تضع بصورة قبلية كمعطيات للعقل، مبادىء عملية متأصلة في هذا العقل نفسه ونابعة منه، ولولا افتراض الحرية لكان وجودها مستحيلاً[21]. ولما كان العقل النظري التأملي قد برهن من قبل على أن هذه الحرية لا يمكن التفكير فيها (أو تصورها) فمن الضروري ـ في هذه الحالة ـ أن يخلي أول الفرضين أي الفرض الأخلاقي، مكانه للفرض الآخر الذي ينطوي ضده على تناقض ظاهر، ونتيجة هذا أن الحرية ومعها الأخلاقية ـ لأن الضد من هذه لا يحتوي على أي تناقض ما دامت الحرية لا تفترض مقدماً ـ ينبغي أن يفسحا المكان للآلية الطبيعية. ولكن

---

(20) المقصود هو تحديد استخدام تصورات الفهم أو قصر تطبيقها على عالم الظواهر.

(21) أي وجود هذه المبادىء العملية...

لما كان الوقوف في جانب الأخلاق[22] لا يحتاج مني إلا إلى أن تكون الحرية غير متناقضة مع نفسها وأن يكون التفكير فيها على أقل تقدير أمراً ممكناً دون حاجة إلى الإمعان في فحصها، وأن لا تضع بالتالي أي عقبة في طريق الآلية الطبيعية لفعل واحد بعينه ـ منظوراً إليه من جهة أخرى ـ فإن المذهب أو النظرية القائلة بالأخلاقية ستحتفظ ـ تبعاً لما سبق ـ بمكانها كما ستحتفظ النظرية الطبيعية كذلك بمكانها، وهو ما لم يكن ليتحقق لو لم يعلمنا النقد قبل ذلك أننا جاهلون جهلاً مطبقاً بالأشياء في ذاتها وأن كل ما يمكننا أن نعرفه معرفة نظرية إنما هو مقصور على الظواهر وحدها. ومما يؤكد بيان الفائدة الإيجابية للمبادىء النقدية للعقل الخالص أن ننظر كذلك إلى مفهوم الله ومفهوم الطبيعة البسيطة لنفسنا، ولكنني لن أتوقف عندها توخياً للإيجاز. وإذاً، فلن أستطيع أبداً أن أسلم (بوجود) الله والحرية وخلود النفس لكي يكون ذلك في صالح الاستخدام العملي الضروري لعقلي دون أن أجرد العقل (النظري) التأملي من مزاعمه الطامحة إلى معرفة الحقائق المتعالية. ذلك أنه يتحتم عليه ـ أي على العقل التأملي ـ لكي يصل إلى هذه المعرفة، أن يستخدم مبادىء لا تنطبق في الواقع إلا على موضوعات التجربة الممكنة؛ فإذا ما طبقت على ما لا يصلح أن يكون موضوعاً للتجربة حولت هذا الشيء في الواقع وبصفة مستمرة إلى ظاهرة وأعلنت بذلك أن كل توسع عملي للعقل الخالص من قبيل المستحيل. وهكذا اضطررت إلى

---

(22) أو القول بالأخلاق وتأييد وجهة النظر الأخلاقية في مقابل الضرورة الآلية الطبيعية.

استبعاد[23] المعرفة لكي أفسح مجال الاعتقاد للإيمان. ذلك أن دوغمائية[24] الميتافيزيقا، أي الحكم المسبق بإمكان تحقيق تقدم فيها بغير نقد للعقل الخالص، هو المصدر الحقيقي لكل إلحاد، أو عدم الاعتقاد والإيمان، معاد للأخلاقية، ودائماً ما يكون هذا الإلحاد بدوره شديد التطرف في نزعته الدوغمائية (المتزمتة). فإذا لم يتعذر علينا أن نوصي للأجيال المقبلة بميتافيزيقا منهجية مسترشدة بنقد العقل الخالص فلن تكون هذه هدية قليلة الشأن. وسوف نتبين صدق هذا القول، سواء نظرنا إلى الثقافة التي سيحصلها العقل باتباعه الطريق القويمة (المأمونة) للعلم لبدلاً من تخبطه العشوائي وتعثره الطائش بغير (دليل) من النقد، أو نظرنا إلى الاستقلال الأفضل للوقت من جانب شباب متعطش للمعرفة تغريه النزعة الدوغمائية المعتادة قبل الأوان إغراء قوياً بالانصراف إلى ترف التفكير في أمور لا يفهم عنها شيئاً ولن يستطيع هو أو أي إنسان آخر أن يبلغ معها شيئاً، أو تدفعه إلى التعجل في البحث عن أفكار جديدة وبدع مستحدثة وبذلك يهمل الإقبال على درس العلوم الجادة، أو وضعنا في الاعتبار قبل كل شيء تلك الفائدة العظمى التي سنجنيها بوضع حد نهائي لكل الاعتراضات الموجهة إلى الأخلاق والدين متبعين في ذلك أسلوب سقراط،

---

(23) أو إلغائها ورفعها على حد تعبير كانط Aufheben الذي توسع هيغل بعد ذلك في استخدامه.

(24) أي تزمتها ونزوعها إلى القطع والجزم في الحكم على الحقائق المطلقة المتعالية بالأدلة العقلية دون نقد سابق لقدرات العقد ودون سند كاف من التجربة. ومن المعروف أن كانط يحارب هذا النوع وحده من الميتافيزيقا الدوغمائية.

أي بإقامة الدليل الناصع على جهل الخصوم. والواقع أن نوعاً من الميتافيزيقا قد وجد في العالم دائماً وسوف يستمر في الوجود على الدوام، كما سيصحب وجوده جدل (ديالكتيك) للعقل الخالص تستلزمه طبيعته. وإن من أول مهام الفلسفة وأخطرها شأناً أن تقيه[25] ـ مرة واحدة وإلى الأبد ـ من كل تأثير ضار، وذلك بتجفيف منابع الخطأ (الذي يقع فيه).

وعلى الرغم من هذا التغير الهام في ميدان العلوم ومن الخسارة التي لا بد أن يتحملها العقل التأملي فيما كان يتوهمه من ممتلكاته، فإن كل شيء سيبقى على حاله الطيبة التي كان عليها فيما يتصل بصالح البشرية والفائدة التي ظل العالم يجنيها من مذاهب العقل الخالص، وإن كانت هنالك ثمة خسارة فستلحق باحتكار المدارس ولن تصيب مصلحة الناس على الإطلاق. وإني لأسال أشد الدوغمائيين تصلباً إن كان الدليل على بقاء نفوسنا بعد الموت استناداً إلى بساطة المادة، أو إن كان الدليل على حرية الإرادة ضد القول بالآلية الشاملة، وهو الدليل الذي يعتمد على التفرقة الدقيقة ـ وإن لم تخل من عجز وقصور ـ بين الضرورة العلمية الذاتية والضرورة الموضوعية، أو إن كان الدليل على وجود اللّه عن طريق تصور كائن بالغ أقصى حد من الواقعية، عن طريق القول بعرضية الأشياء المتغيرة وضرورة وجود محرك أول، أسأله إن كانت كل هذه الأدلة قد وصلت ـ منذ أن خرجت من

---

(25) الضمير هنا يعود على الجدل (كما يفهم من الأصل والترجمة الفرنسية السابقة الذكر ص 30) لا على الميتافيزيقا كما تصور الترجمة الإنكليزية (مايكل جون) الذي يتعثر في الأخطاء.

المدارس (الفلسفية) التي قالت بها ـ إلى مسامع الجمهور أو استطاعت أن تؤثر أدنى تأثير في الآراء التي يقتنع بها[26]؟ فإذا كان هذا لم يحدث ولن يمكننا توقع حدوثه بسبب عجز الفهم (العادي) العام[27] عن الدخول في مثل هذه التأملات الدقيقة، وإذا وجدنا فضلاً عن ذلك وفيما يتصل بالنقطة الأولى أن كل إنسان يميل ـ تحت تأثير الاستعداد الفطري الملحوظ ـ إلى عدم الرضا على الإطلاق عن أي شيء زمني عابر (على اعتبار أنه غير كافٍ ولا وافٍ بحاجاته المصيرية) وأن هذا الاستعداد الفطري يمكن أن يتولد عنه الأمل والرجاء في حياة مستقبلية. ثم إذا وجدنا ـ فيما يتصل بالنقطة الثانية ـ أن مجرد عرض الواجبات في مقابل كل مطالب الميول كافٍ وحده لتوليد الشعور بالحرية، وأخيراً إذا وجدنا ـ فيما يتعلق بالنقطة الثالثة ـ أن النظام الرائع والجمال والعناية التي تطل علينا في كل أنحاء الطبيعة تكفي وحدها لبعث الإيمان (في النفوس) بوجود خالق للعالم حكيم وعظيم، وهو إيمان ينتشر الاقتناع به بين الجمهور لاعتماده على أسس عقلية، (إذا وجدنا ذلك كله) فسوف ننتهي إلى أن هذا الملك ـ الذي نعتز به ـ لن يبقى فحسب بغير مساس به، بل سيزداد وزنه واعتباره حين تتعلم المدارس[28] ـ من الآن فصاعداً ـ ألا تسرف في طموحها ولا تشطح أو تدعي في مسألة

---

(26) حرفياً: أو إن كانت قد أثرت أدنى تأثير على اقتناعه.

(27) أو الذوق الفطري والحسي المشترك بين الناس.

(28) أو أصحاب المدارس الميتافيزيقية الدوغمائية الذين سيتعلمون من النقد الحذر في صوغ أحكامهم.

إنسانية عامة برأي لا يستطيع الجمهور الواسع ـ الذي نكن له أعظم قدر من الاحترام ـ أن يصل إليه بسهولة، وأن تقتصر بذلك على العناية بالأدلة التي يكون فهمها في متناول الجميع كما تكون كافية من وجهة النظر الأخلاقية. إن هذا التغيير أو هذا الإصلاح (الترجمة الفرنسية) لا يمس إذاً، غير المزاعم المغرورة التي تتشدق بها المدارس التي تريد في هذه المسألة ـ كما في غيرها من المسائل ـ أن توهم بأنها هي وحدها العليمة والقائمة على حراسة تلك الحقائق التي توصي الجمهور بتطبيقها بينما تحتفظ لنفسها بمفاتيحها. ومع ذلك فقد راعينا المزاعم العادلة التي يذهب إليها الفيلسوف التأملي، فسوف يبقى على الدوام الحارس الوحيد على رصيد علم نافع للجمهور الذي قد لا يعلم عنه شيئاً، وأقصد بهذا العلم نقد العقل الخالص، ذلك أن هذا النقد لا يمكن أن يصبح شعبياً، وليس كذلك من حاجة إلى هذا، لأنه إذا كانت الحجج الرهيفة التي تساق لتأييد الحقائق النافعة لا تريد أن تدخل في رأس الشعب، فالأولى من ذلك أن يتمرد إحساسه دائماً على الاعتراضات التي يمكن أن تثار ضدها. ولما كان أصحاب المدارس، شأنهم في هذا شأن كل إنسان يرتفع إلى مستوى التأمل، يقعون حتماً في كلا الأمرين، فإن النقد ملزم بأن يدرأ إلى الأبد ـ عن طريق الفحص الجاد لحقوق العقل التأملي ـ تلك الفضيحة التي لا بد إن آجلاً أو عاجلاً أن تجلبها حتى على الشعب المنازعات التي يشتبك فيها الميتافيزيقيون وكذلك العديد من اللاهوتيين بغير نقد، والتي تنتهي بإفساد مذاهبهم. إن النقد وحده لقادر على اقتلاع عدد من المذاهب من جذورها كالمادية،

والقدرية، والإلحاد، والكفر الذي ينساق إليه أدعياء الفكر الحر، والتعصب والخرافة التي تعد كلها عامة الضرر، وأخيراً كالمثالية ومذهب الشك اللذين يزداد خطرهما على المدارس ويصعب انتشارهما بين العامة. وإذا كانت الحكومات تحسن صنعاً باهتمامها بشؤون العلماء، فسيكون من كرم رعايتها للعلوم والبشر على السواء أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذي يملك وحده القدرة على إقامة أعمال العقل فوق دعامة متينة، بدلاً من أن تساند الاستبداد المضحك للمدارس التي تطلق الصيحات العالية وتحذر الناس من الأخطار الداهمة كلما مزق واحد خيوطها العنكبوتية التي لم يفطن أحد منهم إلى وجودها ولن يفتقدها أحد. ليس النقد مضاداً للمنحى الدوغمائي[29] للعقل في معرفته الخالصة من حيث هي علم، إذ لا مناص للعلم من أن يكون دوغمائياً على الدوام، أي أن يكون برهانياً بشكل دقيق محكم وقائم على مبادىء قبلية مؤكدة، وإنما هو مضاد للنزعة الدوغمائية، أي لادعاء القدرة على أي تقدم بمجرد التوسل بمعرفة خالصة[30] (معرفة فلسفية) مستمدة من تصورات أو مفاهيم ووفق مبادىء تعود العقل منذ عهد بعيد على استخدامها دون أن يسأل عن كيفية

---

(29) الكلمة الأصلية Verfahren تفيد معنى العملية أو الإجراء أو المسلك العملي، وعبر عنها المترجمان الفرنسي والإنكليزي بكلمتي Procede, Procedure، ولم أر بأساً في التصرف على النحو المذكور.

(30) أي أن أصحاب النزعة الدوغمائية يتوهمون القدرة على تحقيق تقدم في العلم إذا اكتفوا بالمعرفة الخالصة... إلخ.

وصوله إليها أو عن حقه في ذلك. فالنزعة الدوغمائية إذاً، هي المنحى الدوغمائي[31] الذي يتخذه العقل الخالص دون نقد لقدراته (أو ملكاته) الخاصة. ولهذا فإن هذا التضاد القائم بين النقد وبين النزعة الدوغمائية لا يصح أن يفهم منه أنه دفاع عن الضحالة الثرثارة التي يذهب بها الغرور إلى وصف نفسها بالشعبية، وليس هو دفاع عن نزعة الشك التي تقضي ببساطة على كل ميتافيزيقا، فالأولى من ذلك أن يقال إن النقد هو الإعداد الضروري لإيجاد ميتافيزيقا جادة تقوم بوصفها علماً وتستلزم تناولها بطريقة دوغمائية ومنهجية شديدة الدقة والإحكام أي بطريقة مدرسية(لا شعبية) ذلك لأن هذا مطلب ضروري من الميتافيزيقا ولا مفر منه ما دام هذا العلم قد أخذ على عاتقه أن يتم عمله على نحو قبلي محض وقادر تبعاً لهذا على إرضاء العقل التأملي إرضاءً كاملاً. وينبغي علينا عند تنفيذ الخطة التي يسير عليها النقد، أي عند التصدي في المستقبل لبناء نسق ميتافيزيقي، أن نقتدي بالمنهج الصارم الذي اتبعه «فولف» الذائع الصيت، وهو أعظم الفلاسفة الدوغمائيين، وأول من قدم القدوة والمثل ـ واصبح عن طريقهما أول من أرسى روح الجدية التي لم تخب جذوتها ـ الذي يمكن أن يحتذى في إقامة المبادىء على دعامة متينة، وتحديد المفاهيم تحديداً واضحاً، ووضع البراهين بصورة محكمة، وتجنب القفزات المتهورة في استخلاص النتائج، والسير

(31) أو الأسلوب القاطع الجازم بالأحكام عن المطلقات دون نقد سابق للعقل وقدراته.

عن طريق ذلك كله على الطريق العلمي المأمون. ولقد كان حرياً قبل غيره أن يجعل من الميتافيزيقا علماً لو خطر على باله أن يبدأ بإعداد ميدان (بحثه) عن طريق نقد الأداة (التي استخدمها) أي عن طريق القيام بنقد العقل الخالص نفسه، وهو عيب لا يؤخذ عليه بقدر ما يؤخذ على طريقة التفكير الدوغمائية التي سادت في عصره ولا يصح أن يوجه اللوم بسببها إلى فلاسفة عصره ولا فلاسفة العصور السابقة. أما أولئك الذين يرفضون منهجه ويعمدون تبعاً لذلك إلى رفض نقد العقل الخالص فلا يمكن أن يهدفوا من وراء ذلك إلا إلى التخلص من القيود التي ينبغي أن يتقيد بها العلم، وتحويل العمل الجاد إلى لعب، واليقين إلى رأي والفلسفة إلى محبة للظنون.

أما عن هذه الطبعة الثانية (لنقد العقل الخالص) فقد اغتنمت فرصة ظهورها ولم أشأ أن تمر هذه المناسبة دون تصحيح عدد من المشكلات الصعبة وتوضيح جوانب الغموض (التي شابت الطبعة السابقة) وتسببت في العديد من التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها ـ وربما الذنب في ذلك عليَّ ـ بعض رجال العلم البارعين عند تقييمهم لهذا الكتاب. والواقع أنني لم أجد ما يستحق التغيير في القضايا نفسها والبراهين المقدمة لتأييدها، ولا في الشكل العام لخطة الكتاب في مجموعها. ويرجع هذا من ناحية إلى أنني قضيت وقتاً طويلاً في فحصه ومراجعته قبل عرضه على الجمهور، كما يرجع من ناحية أخرى إلى طبيعة الموضوع نفسه، أي إلى طبيعة عقل تأملي خالص ينطوي على نسق منظم، كل ما فيه عضو حي يوجد من أجل سائر الأعضاء كما يوجد الجميع من أجل كل عضو على حدة، فضلاً عن أن كل قصور فيه، مهما يكن ضئيلاً،

وسواء أكان غلطاً أم نقصاً، لا بد أن يظهر أثناء استخدامه. إن ثبات هذا النسق ـ وهذا هو ما أرجوه ـ سوف يتأكد كذلك في المستقبل. وليس الغرور الأجوف هو الذي يدفعني إلى هذه الثقة، وإنما هي البداهة (اليقينية) التي تنتج من تجربة النتيجة الواحدة التي نتوصل إليها سواء بالبدء من أصغر العناصر إلى المجموع الكلي للعقل الخالص، أو بالرجوع من الكل إلى كل جزء على حدة، لأن هذا الكلي يكون كذلك معطى بذاته ـ عن طريق الهدف النهائي للعقل ـ في المجال العملي، بحيث إن أي محاولة تبذل ولو لتغيير أصغر الأجزاء لا بد أن تؤدي على الفور إلى متناقضات لا تقتصر على النسق وحده، وإنما تتعداه إلى العقل البشري بوجه عام. ومع ذلك فقد كان العرض بحاجة إلى كثير من التعديل، وقد حاولت في هذه الطبعة أن أقوم ببعض التصويبات التي يمكن أن تعالج سوء الفهم الذي أصاب الاستطيقا (الحساسية) وبخاصة تصور الزمان، أو تقلل من الغموض الذي شاب استنباط تصورات الفهم، أو تصلح النقص المزعوم في وضوح البراهين المقدمة على مبادىء الفهم الخالص، أو تصحح في النهاية التفسير الخاطىء لأغاليط علم النفس (السيكولوجيا) العقلي. إلى هنا ـ أي إلى آخر الفصل الأول من الجدل الشارطي أو الديالكتيك الترانسندنتالي ـ تمتد التعديلات التي أدخلتها على طريقة العرض[32] إذ لم يتسع الوقت (لإجراء المزيد) كما أنني لم

---

(32) إن الإضافة الحقيقية الوحيدة ـ وقد اقتصرت مع ذلك على طريقة إقامة برهان ـ التي يمكنني أن أذكرها زيادة على الطبعة السابقة هي أنني قد قدمت تفنيداً جديداً للمثالية النفسية (السيكولوجية) كما قدمت دليلاً

= محكماً (أعتقد أنه هو الدليل الوحيد الممكن) على الواقعية الموضوعية للعيان أو (الحدس) الخارجي (ويمكن أن يجده القارىء على صفحة 273 من طبعة سنة 1787 الأصلية) قد تبدو المثالية في مظهر البراءة التي توحي بأنها لا تضر بالغايات الجوهرية للميتافيزيقا (وإن كانت في حقيقتها غير ذلك) فيبقى على الدوام أن نقرر أنها فضيحة للفلسفة والعقل البشري العام أن نضطر إلى التسليم على سبيل الاعتقاد (أو الإيمان) وحده بوجود الأشياء الخارجية عنا (وهي التي نستمد منها كل مادة معارفنا، بما في ذلك المادة اللازمة لشعورنا الباطني أو إحساسنا الداخلي بأنفسنا) دون أن يكون في وسعنا تقديم أي دليل مقنع على وجودها لمن يخطر على باله أن يتشكك فيه. ولما كان هنالك بعض الغموض في التعبير عن هذا الدليل ـ وذلك من السطر الثالث حتى السطر السادس فإني أرجو القارىء أن يتكرم بتغيير هذه الفقرة على النحو التالي: «غير أن هذا الشيء الثابت الدائم لا يمكن أن يكون عياناً (حدساً) فيّ، ذلك لأن جميع المبادىء التي يقوم عليها تحديد (أو تعين) وجودي، والتي يمكن أن تكون موجودة فيّ، هي تمثلات، وهي ذاتها تحتاج ـ بما هي كذلك ـ إلى شيء ثابت ودائم متميز عنها ويمكن بالقياس إليه أنه يجب تغييرها (أي هذه التمثيلات) ـ وبالتالي يحدد وجودي في الزمان حيث يتم هذا التغيير.

ربما يعترض معترض على هذا الدليل فيقول: إنني لا أشعر شعوراً مباشراً إلا بما فيّ، أي بتمثلي للأشياء الخارجية، ويبقى دائماً ـ تبعاً لذلك ـ تقرير ما إذا كان ثمة شيء مطابق له (أي لتمثلي) موجوداً خارجاً عني أولاً. ولكن (يرد على هذا الاعتراض بأن) لديّ شعوراً بوجودي في الزمان (وبالتالي بإمكان تحديده فيه) عن طريق التجربة الداخلية، وهو ما يزيد على مجرد الشعور بتمثلي، ولن يكون هو عين الشعور التجريبي بوجودي الذي لا سبيل إلى تحديده إلا من خلال علاقته بشيء ما موجود خارجاً عني ومرتبط إذاً في الوقت نفسه بالشعور

- بالعلاقة بشيء ما خارج عني، ومن ثم تكون التجربة لا التوهم، والحواس لا ملكة التخيل هي التي تقوم بربط الخارج بحس الباطن ربطاً وثيقاً لا فكاك منه، لأن الحس الخارجي هو بذاته علاقة تربط العيان (الحدس) بشيء واقعي موجود خارجاً عني ولا تقوم واقعيته ـ على خلاف ما يكون عليه الحال مع الوهم والخيال ـ إلا على ارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الداخلية نفسها بوصفها شرط إمكانه، وهو الأمر الوارد في هذه الحالة ولو أمكنني أن أربط الشعور العقلي بوجودي، المتحقق في تمثيل أنا موجود (أنا أكون) الذي يصاحب كل أحكامي وأفعال ذهني (لو أمكنني أن أربطه) في الوقت نفسه بتحديد لوجودي عن طريق العيان (الحدس) العقلي، لما كان للشعور بالعلاقة بشيء موجود خارجاً عني أي ضرورة في (إجراء) ذلك بالتحديد. وإذا كان ذلك الشعور العقلي هو السابق بغير شك، وكان العيان (الحدس) الداخلي الذي فيه وحده يمكن تحديد (وجودي) عياناً حسياً ومرتبطاً بشرط الزمان، فإن هذا التحديد ـ وتبعاً له التجربة الداخلية ذاتها ـ يعتمد على شيء ثابت ودائم ليس موجوداً فيّ ولا يمكن بالتالي أن يوجد إلا في شيء.

يتحتم عليّ أن أعتبر نفسي في علاقة معه. هكذا ترتبط واقعية الحس الخارجي بواقعية الحس الداخلي ارتباطاً لا غنى عنه لإمكان قيام التجربة بوجه عام، أي أنني اشعر شعوراً يقينياً بأن ثمة أشياء موجودة خارجاً عني ومرتبطة (في علاقة) بحس بقدر شعوري بأني أنا نفسي موجود في الزمن بصورة محددة. أما عن معرفة العيانات (الحدوس) المعطاة التي تطابقها موضوعات واقعية موجودة وجوداً خارجياً عني ومنتمية بالتالي للحس الخارجي الذي ينبغي أن تنسب له لا لملكة التخيل فذلك أمر لا بد أن يتقرر في كل حالة على حدة حسب القواعد التي يتم وفقاً لها تمييز التجربة بوجه عام (حتى التجربة الباطنة) من التخيل، بحيث يظل المبدأ القائم عليه هذا التمييز هو أن التجربة

أصادف ـ فيما يتعلق ببقية الكتاب ـ أي سوء فهم من جانب أي قارىء موضوعي نزيه تولى فحصه بعناية. ولست بحاجة إلى ذكر أسماء هؤلاء القراء الذين وضعت آراءهم في اعتباري مع تقديم الثناء الواجب لهم، لأنهم سيجدون بأنفسهم تلك المواضيع التي أعدت النظر فيها بناء على نصيحتهم. بيد أن هذه التصويبات تجلب معها، بالنسبة للقارىء، خسارة طفيفة لم يكن في الإمكان تلافيها بغير أن يتضخم هذا الكتاب تضخماً شديداً. فالواقع أن أكثر من قارىء قد يفتقد بعض المواضيع المتفرقة التي كان يمكن ـ على الرغم من أنها لا تؤثر في تكامل الكتاب في مجموعه ـ أن تكون مفيدة من وجهة نظر أخرى، ولا سيما بعد أن حذفت (هذه المواضيع) أو اختصرت حتى يكون العرض الحالي ـ كما أرجو ـ أشد وضوحاً مما كان عليه. ويبقى القول بأن هذا العرض الجديد لا يغير من القضايا والبراهين المقامة

= الخارجية لها وجود واقعي. وهنا يمكن أن نضيف الملاحظة التالية: إن تمثل شيء ثابت ودائم في الوجود ليس هو عين التمثل الثابت الدائم، لأن هذا التمثل الأخير يمكن أن يكون شديد التغير والتنوع ـ شأنه شأن جميع تمثلاتنا بل وشأن تمثلات المادة ـ ومع ذلك فهو يتعلق بشيء ثابت ودائم يتحتم بالضرورة أن يكون متميزاً عن جميع تمثلاتي وأن يكون شيئاً خارجياً (عني). متضمن وجوده بالضرورة في تحديد وجودي الخاص بحيث يؤلف معه تجربة واحدة ما كانت لتوجد على نحو داخلي (أو باطني) لو لم تكن (في جزء منها) في الوقت نفسه (تجربة) خارجية. أما كيف يتم هذا فلا يمكننا أن نشرحه هنا كما لا يمكننا أن نفسر كيف نتصور بوجه عام (وجود شيء) باق في الزمان يكون تصاحبه مع (وجود شيء) متغير هو السبب في ظهور مفهوم التغير.

عليها تغييراً أساسياً، وإن كان في طريقة العرض يختلف عن سابقه في بعض المواضيع اختلافاً لا يسمح بإدماجها فيه. إن هذه الخسارة الطفيفة ـ التي يستطيع القارىء إذا شاء أن يخفف منها بمقارنة هذه الطبعة بالطبعة الأولى ـ سيعوض عنها ـ فيما أرجو ـ الوضوح الشديد في العرض تعويضاً كبيراً. ولقد لاحظت في عدد من المطبوعات العامة ـ سواء عند مراجعة بعض الكتب أو في رسائل وبحوث خاصة ـ لاحظت في سرور وامتنان أن روح الجدية لم تمت في ألمانيا، وأنها لم تختنق إلا لفترة قصيرة سادت فيها بدعة حرية تفكير توهمت في نفسها العبقرية، وأن دروب النقد المغروسة بالأشواك التي تؤدي إلى علم مدرسي للعقل الخالص يستطيع من هذه الناحية وحدها أن يكون علماً باقياً وضرورياً إلى أقصى حدود الضرورة وهذه الدروب المغروسة بالأشواك لم تثبط همم أصحاب العقول الجسورة الباهرة عن المضي قدماً في سبيل التمكن (من ذلك العلم). وإني لأترك لهؤلاء الرجال النابهين ـ الذين يجمعون إلى عمق النظر موهبة العرض الواضح، الذي أحس أنني عاجز عنه ـ أترك لهم إكمال ما قد يشوب هذا الكتاب هنا وهناك من نقص أو عيب، ذلك أنني لا أتعرض في هذه الحالة لخطر الاعتراض عليَّ وتفنيد آرائي وإنما يكمن الخطر في ألاّ يفهمني أحد. وأنا من ناحيتي لن أستطيع من الآن فصاعداً أن أدخل في الخلافات التي يمكن أن تثيرها مناقشة هذا الكتاب، وإن كنت سأوجه كل عنايتي إلى جميع الإشارات التي سيبديها الأصدقاء أو الخصوم لكي أستفيد منها في المستقبل في إقامة المذهب على أساس هذه المقدمات. ولما كنت قد تقدمت في العمر أثناء العمل في هذه المؤلفات ـ في

هذا الشهر أبدأ عامي الرابع والستين ـ فسيكون عليَّ أن أقتصد في الوقت، إذا كان لي أن أحقق خطتي بنشر كتابي عن ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق تأكيداً لصحة نقد العقل النظري (التأملي) والعملي على السواء، كما سيكون عليَّ أن أتوقع توضيح جوانب الغموض في هذا الكتاب ـ وهي التي كان من الصعب في مبدأ الأمر تلافيها ـ وكذلك الدفاع عنه في مجموعه من قبل أولئك الرجال النابهين الذين تبنوه وتحمسوا له. وإن أي بحث فلسفي يمكن أن يتعرض للتجريح من بعض وجوهه، إذ لا يمكن أن يسير بنفس الدقة التي يسير بها بحث رياضي، وإن كان بناء المذهب منظوراً إليه في وحدته لا يتعرض لأدنى خطر. والواقع أن مثل هذا المذهب، حين يكون جديداً، لا يتيسر له إلا القلة القادرة ـ بفضل ما أوتيت من الحذق والبراعة ـ على رؤيته رؤية كلية، وأقل منهم من يجدون متعة في قراءته لأنهم بطبعهم لا يرحبون بأي تجديد. أضف إلى هذا أن التناقضات الصارخة يمكن أن تظهر في أي مؤلف مكتوب ـ وبخاصة إذا كان قد كتب بطريقة حرة ـ وذلك إذا انتزعت بعض أجزائه من سياقها وضوهيت ببعضها بحيث تبدو هذه المتناقضات في أعين من يثقون بحكم غيرهم، وكأنها تلقي ظلالاً كثيفة (على ذلك المؤلف المكتوب)، وكان حل هذه المتناقضات من أيسر الأمور على كل من يتمكن من الإحاطة بالعمل واستيعاب فكرته الكلية. ومع ذلك فإذا كان لنظرية من النظريات قيمة ثابتة في ذاتها، فإن الفعل ورد الفعل اللذين بدوا في مبدأ الأمر كأنهما يهددانها بالخطر العظيم سيحملان مع مرور الزمن على صقلها وتهذيبها، ولو اهتم بها رجال من أصحاب النزاهة والبصيرة والشعبية الحقة لضمنوا لها في وقت قصير ما تستحقه من أناقة العرض ورونقه.

المدخل إلى نقد العقل الخالص

1 ـ الفرق بين المعرفة الخالصية والمعرفة التجريبية

لا نزاع في أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فما الذي يمكن أن ينبه ملكة المعرفة إلى القيام بعملها إن لم يتم هذا عن طريق موضوعات تؤثر في حواسنا وتؤدي بنفسها، من ناحية، إلى توليد تصورات تحرك، من ناحية أخرى، فاعليتنا الذهنية[1] إلى المقارنة بين هذه التصورات وربطها معاً أو فصلها عن بعضها، وبذلك نحول المادة الخام للانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات يطلق عليها اسم التجربة؟ هكذا يمكن القول إنه ما من معرفة تتقدم زمنياً على التجربة، وإن كل معارفنا تبدأ مع هذه التجربة.

غير أنه إذا كانت كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فليس معنى هذا أنها تنبع[2] بأكملها من التجربة، إذ إن من الممكن أن تكون معرفتنا التجريبية نفسها مركباً مؤلفاً مما نتلقاه عن طريق الانطباعات الحسية ومما تقوم قدرتنا الخاصة على المعرفة ـ إذا اقتصرت الانطباعات الحسية على مجرد إثارتها ـ بإنتاجه من ذاتها[3]، بحيث لا نتمكن من تمييز هذا الجانب المضاف عن

---

(1) حرفياً: فاعلية فهمنا أما الطبعة الأصلية الخامسة فكانت قدرة فهمنا أو ملكته.

(2) تنبثق أو تستمد من التجربة أو تشتق منها.

(3) أو باستخراجه من داخلها.

المادة الأولية حتى ينبهنا إليه المران الطويل ويزودنا بالقدرة على عزله.

وإذاً، فهناك على الأقل سؤال يتطلب التعمق في بحثه ولا نستطيع البت في شأنه لأول وهلة، ألا وهو إن كان ثمة وجود لمثل هذه المعرفة المستقلة عن التجربة بل عن جميع انطباعات الحواس؟ إن مثل هذه المعارف تسمى معارف قبلية، وهي تتميز من المعارف التجريبية التي تصدر بشكل بعدي، أي تصدر عن التجربة.

ومع ذلك فإن ذلك التعبير لم يحدد بعد تحديداً كافياً للدلالة على كل المعنى المتضمن في السؤال المطروح. إذ جرت العادة على أن يقال عن كثير من المعارف المستمدة من مصادر تجريبية إننا قادرون على تحصيلها أو إننا حاصلون عليها بصورة قبلية، لأننا لم نستمدها مباشرة من التجربة، بل من قاعدة عامة أخذناها هي نفسها عن التجربة. فمن قبيل ذلك أن يقال عن إنسان نقض أساس بيته إنه كان في استطاعته أن يعرف قبلياً أنه سينهار، أي أنه لم يكن في حاجة إلى انتظار تجربة انهياره بالفعل. ومع ذلك فقد سبق إلى علمه عن طريق التجربة أن الأجسام ثقيلة، وأنها تبعاً لذلك تسقط عندما يسحب الأساس الذي ترتكز عليه.

لن نفهم إذاً ـ فيما يتبع ـ من المعارف القبلية أنها المعارف المستقلة عن هذه التجربة أو تلك، بل سنقصد بها المعارف المستقله استقلالاً مطلقاً عن كل تجربة. هذه المعارف القبلية تقابلها مقابلة الضد للضد المعارف التجريبية أو التي لا تكون ممكنة إلا بشكل بعدي أي عن طريق التجربة. أما المعارف القبلية فمنها ما يسمى المعارف الخاصة، وهي التي لا يمازجها أي

عنصر تجريبي على الإطلاق. خذ على سبيل المثال هذه القضية: كل تغيير له سبب، فهي قضية قبلية، ولكنها ليست قضية خالصة، لأن التغيير مفهوم لا يستخلص إلا من التجربة.

2 ـ لدينا معارف قبلية وحتى الفهم العام لا يخلو أبداً من أمثالها

لا بد لنا هنا من معيار يسمح لنا بأن نميز المعرفة الخالصة بصورة أكيدة من المعرفة التجريبية. صحيح أن التجربة تعلمنا أن شيئاً ما يتصف بهذه الخاصة أو تلك، ولكنها لا تعلمنا أنه يستحيل أن يكون غير ذلك.

أولاً: إذا وجدنا قضية يتضمن التفكير فيها ضرورتها، فإنها تكون حكماً قبلياً؛ فإذا لم تكن هذه القضية بالإضافة إلى ذلك مشتقة من أي قضية أخرى تكون هي نفسها بدورها صادقة كقضية ضرورية، فإنها تكون قضية قبلية بصورة مطلقة.

ثانياً: إن التجربة لا تضفي أبداً على أحكامها تعميماً حقيقياً ودقيقاً، وإنما تكتفي (بأن تضفي عليها) تعميماً مفترضاً وتقريبياً ـ عن طريق الاستقرار ـ لا يخرج عن هذا المعنى: إن الملاحظات العديدة التي قمنا بها حتى الآن لم تدلنا على أي استثناء من هذه القاعدة أو تلك. يترتب على هذا أن الحكم الذي نتصوره مقروناً بتعميم دقيق، أي نتصوره على نحو لا يسمح بأي استثناء على الإطلاق لا يكون حكماً مستمداً من التجربة، بل يكون حكماً صادقاً بصورة مطلقة. وإذاً، فالتعميم التجريبي لا يعدو أن يكون تصعيداً (إرادياً) متعمداً في قيمة الصدق، إذ نجعل من القاعدة

التي تصدق في معظم الحالات قانوناً صادقاً في جميع الحالات، كما هو الحال مثلاً في هذه القضية: كل الأجسام ثقيلة. أما حين يحتوي الحكم بحسب ماهيته على تعميم دقيق، فإن هذا (التعميم) ـ يدل على أنه (أي الحكم) ـ يأتي من مصدر خاص للمعرفة أي ملكة قادرة على المعرفة القبلية. هكذا تكون الضرورة والتعميم الدقيق علامتين أكيدتين على المعرفة القبلية، كما يتحدان أحدهما بالآخر اتحاداً وثيقاً. لما كان الأسهل في بعض الأحيان عند استخدام هذين المعيارين[4] بيان التحدد التجريبي للأحكام وما من عرضية، ولما كان بيان التعميم الذي ننسبه إلى حكم ما أوضح (أو أكثر إقناعاً) في بعض الأحيان من بيان ضرورته، فإن الأوفق هو الحرص على استخدام هذين المعيارين كل على حدة مع العلم بأن كلاً منهما بذاته معيار لا يخطىء. على أن من السهل إثبات أن أمثال هذه الأحكام الضرورية العامة بأدق معاني الدقة، والخالصة القبلية تبعاً لذلك، موجودة بالفعل في المعرفة الإنسانية. وإذا شاء أحد أن نقدم له مثلاً على ذلك من العلوم، فما عليه إلا أن يستعرض ببصره جميع قضايا العلم الرياضي، وإذا أراد أن نسوق له هذا المثل من الاستخدام العادي المألوف للذهن فإن القضية التالية تصلح لهذا الغرض: كل تغير فلا بد له من علة. من الواضح أن مفهوم العلة نفسه في هذه القضية الأخيرة

(4) يحتمل النص الأصلي ـ كما أشارت الترجمة الفرنسية ـ أن تعود هذه في صيغة الجمع على معياري الضرورة والتعميم الدقيق أو على المعارف القبلية. وقد رجحت الاحتمال الأول على الرغم من غموض العبارة وتعقيدها.

يتضمن مفهوم الارتباط الضروري بمعلول بجانب مفهوم التعميم الدقيق للقاعدة، بحيث إنه ـ أي مفهوم العلة ـ يمكن أن يتبدد تماماً لو حاول أحد ـ كما فعل هيوم ـ أن يشتقه من التلازم المتكرر لما يحدث مع ما يسبقه ويتقدم عليه ومن عادة تنشأ عن ذلك ـ وهي بمثابة ضرورة نفسية فحسب ـ وتتمثل في الربط بين تصورات. كذلك يمكننا، دون حاجة لتقديم هذه الأمثلة التي تثبت الوجود الفعلي للمبادىء القبلية الخالصة في معرفتنا، يمكننا أن نبين أن هذه المبادىء لا غنى عنها لكي تصبح التجربة ذاتها ممكنة بحيث يتم هذا البيان كذلك بصورة قبلية. ومن أين للتجربة نفسها أن تستمد يقينها إذا ظلت جميع القواعد التي تخضع لها مجرد قواعد تجريبية، ومن ثم عرضية؟ إن ذلك سيجعل من الصعب إضفاء قيمة المبادىء الأولية على هذه القواعد. ومع ذلك يمكننا أن نكتفي هنا بالعرض الذي قدمناه للاستخدام الخالص لملكة معرفتنا أو لقدرتنا على المعرفة وذلك بوصفه حقيقة واقعة ومع المعالم أو الخصائص التي تميزه. والواقع أن الأصل القبلي لا يتضح بالنسبة للأحكام وحدها وإنما يمتد كذلك إلى مفاهيم (تصورات) معينة. جردوا المفهوم التجريبي الذي لديكم عن الجسم بالتدريج من كل ما ينطوي عليه من عناصر تجريبية: كاللون والصلابة أو اللين، والثقل وعدم القابلية للنفاذ وسوف تجدون أن المكان الذي كان يشغله هذا الجسم ـ الذي اختفى الآن تمام الاختفاء ـ لا يزال متبقياً ولن يكون في إمكانكم أن تمحوه. كذلك الشأن مع المفهوم التجريبي الذي يكون لديكم عن أي موضوع جسمي أو غير جسمي فإنكم لو أسقطتم منه الخواص التي تعلمكم إياها التجربة، لتبقت مع ذلك خاصة لا يمكنكم

إسقاطها عنه، وهي تلك التي تجعلكم تفكرون فيه بوصفه جوهراً أو بوصفه ملازماً لجوهر؛ على الرغم من أن هذا المفهوم الأخير يحتوي على تحديد يزيد على ما يحتوي عليه مفهوم الموضوع بوجه عام. وهكذا يتعين عليكم ـ مدفوعين بحكم الضرورة التي يفرض بها هذا المفهوم نفسه عليكم ـ (يتعين عليكم) أن تعترفوا بأنه مستقر على نحو قبلي في ملكة معرفتكم.

3 ـ الفلسفة بحاجة إلى علم يحدد إمكان جميع المعارف القبلية ومبادئها

الحق أن الأهم من كل ما سبق هو أن هناك معارف معينة يبلغ بها الأمر أن تتخطى مجال جميع التجارب الممكنة، كما تلجأ إلى مفاهيم تعجز التجربة في كل مراحلها عن تقديم موضوع مطابق لها، لكي توحي بأنها تمد نطاق أحكامنا وراء حدودها جميعاً أي وراء حدود التجربة. هذه المعارف الأخيرة بعينها ـ وهي التي تجاوز العلم الحسي إلى حيث لا تستطيع أن تقدم دليلاً ولا توجيهاً ـ تعبّر عن البحوث التي يحرص عقلنا على متابعتها، كما نفضلها نحن على غيرها نظراً لأهميتها ونعتبر أن الغاية منها أسمى بكثير من كل ما يمكن أن يتعلمه الفهم في مجال الظواهر، بحيث لا نتردد عن بذل كل ما في طاقتنا، حتى ولو تعرضنا لخطر الوقوع في الخطأ لمواصلة هذه البحوث الهامة والتصدي لأي داع من دواعي الشك أو الاحتقار أو اللامبالاة التي يمكن أن تصرفنا عنها. هذه المشكلات التي لا مفر للعقل الخالص نفسه من مواجهتها هي: وجود اللّه وحرية الإرادة وخلود النفس. أما العلم

الذي يهدف بكل ما تهيأ له من أدوات لحل هذه المشكلات وحدها فهو الذي يطلق عليه اسم الميتافيزيقا. والطريقة التي يسير عليها (هذا العلم) تكون في بداية الأمر طريقة دوغمائية (قطعية) أي أنه يأخذ على عاتقه إنجاز هذه المهمة الكبيرة دون فحص سابق لمدى قدرة العقل أو عدم قدرته على النهوض بها. قد يبدو من الطبيعي ألاّ يعمد الإنسان بمجرد أن يغادر مجال التجربة واعتماداً على معارف لا يدري من أين جاءته وعلى رصيد من المبادىء التي يجهل أصلها، قد يبدو من الطبيعي ألاّ يعمد على الفور إلى إقامة بناء دون التأكد قبل ذلك من أسس هذا البناء عن طريق فحوص دقيقة وقبل أن يكون قد طرح السؤال عن كيفية وصول الفهم إلى كل هذه المعارف القبلية وعن مداها وصدقها وقيمتها. أقول قد يبدو هذا شيئاً طبيعياً لا نزاع عليه إذا فهمنا من كلمة «طبيعي» ما ينبغي عمله بمقتضى العقل والإحساس السليم. أما إذا فهمنا منه ما يحدث بمقتضى العادة الجارية فليس هناك ما هو أقرب إلى الطبيعة والفهم من افتقاد هذا البحث منذ زمن طويل، ذلك أن جزءاً من هذه المعارف، وأقصد به المعارف الرياضية، يتصف باليقين منذ عهد بعيد ويشجع المعارف الأخرى كذلك ـ مهما تكن من طبيعة مختلفة عنه كل الاختلاف ـ على التمتع بنفس القدر من اليقين. أضف إلى هذا أن الإنسان حين يجاوز التجربة يشعر بالاطمئنان إلى أنها ـ التجربة ـ لن تناقضه كما يشتد عليه الإغراء بتوسيع معارفه بحيث لا يتوقف في هذا الطريق إلا إذا اصطدم بتناقض صريح. ومع ذلك فإن في إمكانه أن يتلافى هذا التناقض إذا اقتصد في أوهامه التي ستظل بالرغم

من ذلك مجرد أوهام. والرياضة تقدم لنا مثلاً رائعاً على مدى التقدم الذي يمكن أن نحرزه في (مجال) المعرفة القبلية مع الاستقلال التام عن التجربة. صحيح أنها لا تنشغل بالموضوعات والمعارف إلا بقدر ما يمكن أن تتمثل في العيان. غير أن من السهل التغاضي عن هذا الوضع، لأن هذا العيان نفسه يمكن أن يعطى قبلياً، كما أنه لا يكاد يتميز تبعاً لذلك من المفهوم الخالص البسيط. وكذلك يشتد الدافع إلى المزيد من التوسع في تلك المعارف القبلية فلا يتوقف عند حد، بعد أن جذبه مثل هذا الدليل على قوة العقل واستولى عليه. وربما صور الوهم للحمامة الخفيفة ـ وهي تشق الهواء برفيفها الحر وتشعر بمقاومته ـ أنها ستنطلق بمزيد من الحرية في الفراغ (الخالي من الهواء). وهكذا ترك أفلاطون العالم الحسي لأنه يقيد الفهم ويشتد في التضييق عليه[5]، وخاطر بالتحليق فوق هذا العالم على أجنحة الأفكار وراح يطير في فراغ الذهن (الفهم) الخالص. ولم يفطن (أفلاطون) إلى أن جهوده لن تهديه إلى الطريق لأنه لم يجد ـ إن جاز التعبير ـ موضعاً ثابتاً ينطلق منه، ولا سنداً يستند إليه ويرتكز عليه في محاولاته التي أخذ يبذلها لتحريك الذهن (الفهم) من موضعه. بيد أن من طبع العقل البشري[6] ـ في مجال التأمل النظري ـ أن يعجل بقدر ما يستطيع بإتمام البناء الذي يشيده ولا يفحص مدى سلامة الأسس التي أقامه عليها إلا بعد ذلك بوقت

---

(5) أي يضع في وجهه عقبات وعراقيل عديدة ويحصره داخل حدود ضيقة.

(6) حرفياً: بيد أن القدر المألوف للعقل البشري... إلخ.

طويل. عندئذ يلتمس مختلف أنواع الحجج التي يتذرع بها لتجميله وإثبات صلاحيته وصلابته أو يؤثر الكف تماماً عن مثل ذلك الفحص الخطر الذي تأخر عن موعده. ومع ذلك فثمة شيء يعرض لنا أثناء البناء فيخلصنا من كل هم أو شك ويوهمنا بمتانة تلك الأسس. ذلك أن جزءاً كبيراً من عمل عقولنا ـ ولعله أن يكون هو الجزء الأكبر منه ـ يتألف من تحليل المفاهيم التي تكون لدينا من قبل عن الموضوعات. هذا التحليل يمدنا بقدر كبير من المعارف التي ينظر إليها ـ وإن لم تزد عن كونها توضيحات أو تفسيرات لما سبق تصوره في مفاهيمنا (ولو على نحو غامض) ـ أقول ينظر إليها على الأقل من ناحية الشكل على اعتبار أنها وجهات نظر جديدة، وذلك على الرغم من أنها من جهة المادة أو المضمون لا توسع المفاهيم التي لدينا[7] وإنما تقتصر على تمييزها من بعضها. ولما كانت هذه الطريقة (في التحليل) تقدم لنا معرفة قبلية حقيقية تنطوي على تطور أكيد ونافع فإن هذا يزين للعقل ـ دون أن يلحظ ذلك ـ أن يطلق أحكاماً قاطعة من نوع مختلف تمام الاختلاف، بحيث يضيف إلى المفاهيم المعطاة مفاهيم أخرى غريبة عنها تماماً (وإن تكن قبلية كذلك) دون أن نعرف كيف توصل إليها بدون أن يخطر على البال طرح مثل هذا السؤال. ولهذا السبب سأشرع على الفور في تناول الفرق بين هذين النوعين من المعرفة.

---

(7) أي لا تضيف إليها جديداً ولا تمدها بحيث تؤدي إلى تحصيل معارف جديدة.

4 ـ الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية

في جميع الأحكام التي تتصور فيها العلاقة بين موضوع ومحمول ـ وأكتفي هنا بذكر الأحكام الموجبة، لأن ما أقوله عنها سينطبق فيما بعد بسهولة على الأحكام السالبة ـ تكون هذه العلاقة ممكنة بطريقتين. فإما أن ينتمي المحمول (ب) للموضوع (أ) باعتباره شيئاً محتوى في هذا التصور (أ) بطريقة ضمنية خافية؛ أو يقع المحمول (ب) خارج التصور (أ) تماماً على الرغم من ارتباطه به. في الحالة الأولى أسمي الحكم تحليلياً، وفي الحالة الثانية أطلق عليه اسم الحكم التأليفي. وإذاً، فالأحكام التحليلية (الموجبة) هي تلك التي يتم فيها ربط المحمول بالموضوع على أساس الهوية، أما الأحكام التي يتصور فيها هذا الربط بغير هوية فينبغي أن تسمى أحكاماً تأليفية. وقد يمكننا كذلك أن نصف الأحكام من النوع الأول بأنها أحكام شارحة، والأحكام من النوع الثاني بأنها موسعة (أو مضيفة) لأن الأولى لا تضيف عن طريق المحمول شيئاً إلى تصور الموضوع وإنما تقتصر على تحليل هذا التصور الأخير إلى عناصره الجزئية التي كانت متصورة فيه بالفعل (وإن يكن ذلك على نحو غامض مشوش)، أما الأحكام الأخرى فتضيف إلى تصور الموضوع محمولاً لم يكن متصوراً فيه ـ أي في الموضوع ـ على الإطلاق ولا كان من الممكن استخلاصه منه عن طريق التحليل. فعندما أقول على سبيل المثال: إن جميع الأجسام ممتدة فإنني أصدر بذلك حكماً تحليلياً لأنني لا أحتاج

إلى تجاوز[8] التصور الذي أربطه (بكلمة) الجسم لكي أجد الامتداد المرتبط به، وإنما أحتاج فحسب إلى تحليل ذلك التصور إلى الوعي بالتنوع الذي أفكر فيه على الدوام باعتباره متضمناً فيه لكي أعثر فيه على هذا المحمول، ومعنى هذا أن الحكم تحليلي. أما عندما أقول على العكس مما سبق، إن جميع الأجسام ثقيلة فإن المحمول هنا شيء مختلف تمام الاختلاف عما أدركه من مجرد تصور الجسم بوجه عام. وهكذا تعطينا إضافة هذا المحمول حكماً تأليفياً.

إن أحكام التجربة ـ بما هي كذلك ـ هي في مجموعها أحكام تاليفية. فمن المحال أن أفكر في إقامة حكم تحليلي على (أساس) التجربة، لأنني لكي أكون هذا الحكم لا أحتاج للخروج من (دائرة) تصوري ومن ثم فلست في حاجة للرجوع إلى شهادة التجربة وكون الجسم ممتداً (إنما هو تعبير عن) قضية قبلية وليس حكماً من أحكام التجربة. لأنني قبل التوجه إلى التجربة أكون حاصلاً بالفعل على جميع شروط حكمي في تصوري، بحيث لا يكون عليّ عندئذ سوى أن أستخلص منه المحمول وفقاً لمبدأ عدم التناقض، بحيث يمكنني في الوقت نفسه إدراك ضرورة الحكم، وهي الضرورة التي يستحيل على التجربة أن تعلمني إياها. ولكن على العكس مما سبق، وعلى الرغم من أنني لا أدخل على

(8) الكلمة الأصلية تفيد كذلك معنى الخروج من هذا التصور أو عنه، والمراد أن مجرد تحليل مفهوم الجسم أو تصوره يدلنا على مفهوم الامتداد الذي ينطوي عليه.

الإطلاق محمول الثقل في تصور الجسم بوجه عام[9] يبقى أن هذا التصور يدل على موضوع من موضوعات التجربة عن طريق أحد أجزاء هذه التجربة، بحيث يمكنني أن أضيف لهذا الجزء أجزاء أخرى من هذه التجربة نفسها غير تلك التي تتعلق بتصور الموضوع. يمكنني، إذاً، أن أعرف سلفاً تصور الجسم بطريقة تحليلية من خلال خصائصه المميزة مثل الامتداد، وعدم القابلية للنفاذ فيه والشكل... إلخ. التي ترتبط جميعها بهذا التصور[10]. فإذا أردت الآن أن أوسع معرفتي وأدرت بصري إلى التجربة التي استخلصت منها هذا التصور عن الجسم، وجدت أن خاصة الثقل كذلك مرتبطة على الدوام بالخصائص السابقة، ومن ثم أضيفها ـ بوصفها محمولاً ـ بطريقة تأليفية إلى ذلك التصور أي تصور الجسم، وإذاً، فالتجربة هي التي يقوم عليها إمكان التأليف (الذي يربط) محمول الثقل بتصور الجسم، لأن هذين التصورين ـ على الرغم من أن أحدهما ليس متضمناً في الآخر ـ منتميان لبعضهما، وإن يكن هذا الانتماء بطريقة عرضية، وذلك باعتبارهما جزأين من كل، أعني من التجربة التي تعدّ هي نفسها ربطاً تأليفياً بين العيانات. بيد أن الأحكام التأليفية القبلية تفتقر تماماً إلى مثل هذه الوسيلة المساعدة. فإذا كان عليّ أن أخرج عن التصور «أ» وأجاوزه لكي أعرف تصوراً آخر «ب» باعتباره مرتبطاً معه فعلى أي شيء أستند وما الذي سيجعل التأليف ممكناً وأنا لا أملك هنا ميزة البحث عنه في مجال التجربة؟ لنأخذ على سبيل المثال هذه

(9) أو على الرغم من أنني أتصور مفهوم الجسم بوجه عام بغير أن أضمنه صفة (محمول) الثقل أو أدخلها فيه.

(10) أو التي نفكر فيها جميعاً حين نفكر في تصور الجسم.

القضية: كل ما يحدث له علة[11]. ففي تصور شيء يحدث، أجدني أتصور في الواقع وجوداً يسبقه زمن ما مما يسمح باستخلاص أحكام تحليلية. ولكن تصور علة ما يقع تماماً خارج التصور المذكور ويشير إلى شيء مختلف كل الاختلاف «عما يحدث» أي أنه ليس محتوى على الإطلاق في هذا التمثل الأخير. فكيف يتسنى لي أن أقول عما يحدث بوجه عام شيئاً مختلفاً عنه تمام الاختلاف، وكيف يتسنى لي أن أعرف أن تصور العلة، وإن لم يكن متضمناً في ذلك التصور ـ أي تصور ما يحدث ـ منتم إليه (أو متعلق به) مع ذلك انتماءً ضرورياً؟ ما هو المجهول الذي يستند إليه الذهن عندما يعتقد أنه يجد خارج التصور «أ» محمولاً «ب» غريباً عنه ويعتبره مع ذلك مرتبطاً به؟ لا يمكن أن تكون التجربة (هي السبب في ذلك)، ما دام المبدأ المذكور على إضافة هذا التمثل الآخر إلى التمثل الأول بدرجة كبيرة من التعميم تعجز عنها التجربة، بل أنه يفعل ذلك تعبيراً عن الضرورة ومن ثم بطريقة قبلية كاملة وبالاعتماد على تصورات خالصة (أو مفاهيم) بسيطة. على أمثال هذه المبادىء التي توسع المعرفة وتضيف إليها يقوم كل الهدف النهائي لمعرفتنا التأملية القبلية، فعلى الرغم من أن المبادىء (أو الأحكام) التحليلية في منتهى الأهمية والضرورة، فإن دورها يقتصر على الوصول إلى وضوح التصورات، هذا الوضوح الذي لا غنى عنه لتحقيق تأليف أكيد وموسع[12] أي لتحقيق كسب حقيقي وجديد.

---

(11) حرفياً: كل ما يحدث له علته (التي تسببت فيه).

(12) حرفياً: أكيد وممتد أو ممدود.

5 ـ الأحكام التأليفية القبلية متضمنة ـ بوصفها مبادىء ـ في جميع العلوم النظرية للعقل

1 ـ إن جميع الأحكام الرياضية أحكام تأليفية:

يبدو أن هذه القضية قد غابت حتى الآن عن ملاحظة القائمين على تحليل العقل البشري، بل يبدو أنها مخالفة لكل توقعاتهم، على الرغم من يقينها الذي لا نزاع حوله ومن أهمية النتائج التي تترتب عليها أهمية كبيرة. ولما كان قد تبين للناس أن استدلالات الرياضيين تسير كلها على مبدأ عدم التناقض ـ وهو ما تقتضيه طبيعة كل يقين رياضي ـ فقد أقنعوا أنفسهم بأن المبادىء أيضاً[13] قد عرفت بفضل مبدأ عدم التناقض، غير أن المحللين قد أخطأوا في هذا، إذ لا ريب في أن القضية التأليفية يمكن تمييزها على أساس مبدأ عدم التناقض، ولكن بشرط أن يفترض قضية تأليفية أخرى سابقة يمكن أن تستنتج منها لأنه يستحيل أن يتم هذا عن طريقها هي ذاتها.

لا بد أن نلاحظ قبل كل شيء أن القضايا الرياضية هي دائماً أحكام قبلية لا أحكاماً تجريبية ما دامت تنطوي على الضرورة التي لا يمكن الحصول عليها من التجربة. وإذا لم يسلم أحد بهذا فلا بأس في ذلك، وسوف أقصر قولي على الرياضة البحتة التي يستلزم مفهومها ألا تحتوي على معرفة تجريبية، بل على معرفة

---

(13) بأن المبادىء العلم أيضاً ـ إضافة من الترجمة الإنكليزية.

قبلية خالصة وحسب. ربما تبادر إلى الذهن لأول وهلة أن القضية 7+ 5= 12 مجرد قضية تحليلية نتجت ـ حسب مبدأ عدم التناقض ـ عن تصور حاصل جمع سبعة وخمسة. ولكن لو تأملناها عن قرب لوجدنا أن تصور حاصل السبعة والخمسة لا يحتوي على أكثر من الجمع بين العددين في عدد واحد، الأمر الذي لا نعرف منه على الإطلاق ما هو هذا العدد الواحد الذي يضمهما معاً. إن تصور الإثني عشر لا يعرف بأي حال من الأحوال بمجرد أن أفكر في هذا الجمع أو التوحيد بين السبعة والخمسة، وفي إمكاني أن أحلل ما وسعني التحليل التصور الذي لديّ عن مثل هذا الحاصل الممكن ولن ألقى فيه العدد إثني عشر، ولا بد أن نجاوز هذه التصورات مستعينين بالعيان الذي يقابل أحدهما (أي أحد العددين سبعة وخمسة) كأن أستعين بأصابعي الخمسة أو بخمس نقط ـ كما يقول زيجنر في كتابه عن الحساب ـ وبذلك أضيف بالتدريج وحدات العدد خمسة المعطى في العيان إلى تصور السبعة، إنني في الواقع أبدأ بالعدد [7]، ومع الاستعانة بأصابع اليد الخمسة التي أتمثلها بالعيان لتكوين تصور الـ [5]، أضيف بالتدريج وعن طريق هذه الصورة الوحدات التي ضمتها من قبل لتكوين العدد [5] إلى العدد [7] وبذلك ينشأ أمام عيني العدد [12]. وكون الـ [5] ينبغي أن تضاف إلى [7] هو في الحقيقة أمر قد أدركته في تصوري لحاصل يساوي 7+ 5، ولكنني لم أدرك أن هذا الحاصل يساوي الرقم 12. وإذاً، فالقضية الحسابية دائماً قضية تأليفية، وهذا شيء يزداد اقتناعنا به كلما تناولنا أعداداً أكبر إذ سيتضح لنا أننا مهما أدرنا تصوراتنا

وأعدنا دورانها فلن نستطيع أبداً، بغير الاستعانة بالعيان، أن نصل من مجرد تحليل تصوراتنا إلى حاصل الجمع. كذلك لا يمكننا أن نصف أي مبدأ من مبادىء الهندسة البحتة بأنه تحليلي. فالقول بأن الخط المستقيم هو أقصر الخطوط بين نقطتين هو قضية تأليفية. ذلك لأن تصوري عن المستقيم لا يحتوي على شيء كمي وإنما يحتوي على كيف، وإذاً، فتصور «الأقصر» هو بأكمله تصور مضاف ويستحيل التوصل إليه عن طريق تحليل تصور الخط المستقيم. ولا بد هنا من اللجوء إلى العيان الذي يستطيع وحده أن يجعل التأليف ممكناً.

إن عدداً قليلاً من المبادىء التي يفترضها علماء الهندسة هي في الحقيقة مبادىء تحليلية قائمة على أساس مبدأ عدم التناقض، غير أنها كذلك لا تستخدم ـ بوصفها قضايا هوية ـ إلا كحلقات في سلسلة المنهج تعد مبادىء على الإطلاق. ومن الأمثلة عليها: أ = أ أي الكل مساوٍ لنفسه، أو (أ + ب) = أ أي الكل أكبر من أي جزء فيه. ومع ذلك فإن هذه المسلمات نفسها، وإن كانت تستمد صدقها من التصورات (المفاهيم) الخالصة، لا يسمح بها في الرياضة إلا لأن من الممكن تقديمها في العيان أي تمثلاً عيانياً أو عرضها بشكل عياني. أما اعتقادنا عادة بأن محمول هذه الأحكام اليقينية موجود بالفعل في تصورنا (مفهومنا) وأن الحكم تبعاً لهذا حكم تحليلي، فمرجعه في الواقع إلى غموض التعبير أو ازدواجيته، إننا نجد أنفسنا في الحقيقة ملزمين من الناحية الفكرية بإضافة محمول معين إلى تصور معطى، وهذه الضرورة الملزمة متعلقة فعلاً بالتصورات ملتصقة أو مرتبطة بها ارتباطاً فعلياً. ولكن

ليس السؤال هو: ما الذي ينبغي علينا أن نضيفه بالفكر إلى التصور المعطى، إنما هو ما الذي ندركه واقعياً فيه؟[14] حتى ولو كان هذا بطريقة غامضة، وعندئذ يتضح أن المحمول يتعلق بتلك التصورات[15] على نحو ضروري حقاً، ولكن لا باعتباره مدركاً في التصور نفسه، بل بواسطة عيان تلزم إضافته إلى التصور.

2 ـ العلم الطبيعي (الفيزياء) يحتوي على أحكام تأليفية قبلية تعتبر بمثابة مبادىء:

سأكتفي للتمثيل على ما أقول بالقضيتين التاليتين: في كل التغيرات التي تتم في عالم الأجسام تبقى كمية المادة (ثابتة) بغير تغير، لا بد في كل الحركات أو في كل تفاعل بينها أن يتساوى الفعل ورد الفعل بصفة دائمة. ومن هاتين القضيتين لا يتضح فحسب أنهما ضروريتان وأن مصدرهما قبلي، بل يتضح كذلك أنهما قضيتان تأليفيتان. ذلك لأنني عندما أفكر في تصور مفهوم المادة لا أدرك منه الثبات (خلال الزمن) وإنما أدرك حضور هذه المادة في المكان عن طريق ملئها له. ومعنى هذا أنني من الناحية الواقعية أتخطى تصور مفهوم المادة وأجاوزه لكي أضيف إليه بطريقة قبلية شيئاً لم أدركه فيه. يترتب على هذا أن القضية ليست

---

(14) حرفياً: ما الذي نفكره فيه من الناحية الواقعية.

(15) هكذا في طبعة ريموند شميت التي نعتمد عليها وكذلك في الترجمتين الفرنسية والإنكليزية، أما في طبعة أردمان فقد وردت الكلمة بصيغة المفرد: بذلك التصور.

تحليلية وإنما هي قضية تأليفية أدركت ذلك بطريقة قبلية، وهذا هو شأن بقية القضايا في الجزء البحت من العلم الطبيعي.

3 ـ أما الميتافيزيقا ـ حتى ولو نظرنا إليها باعتبارها علماً لم يتخط بعد مرحلة المحاولة، على الرغم من أن طبيعة العقل البشري تقضي بأن تكون علماً ضرورياً لا غنى عنه ـ أما الميتافيزيقا فيجب أن تحتوي على معارف تأليفية قبلية وليست مهمتها على الإطلاق هي مجرد تفكيك التصورات أو المفاهيم التي تكونها بطريقة قبلية عن الأشياء وشرحها وتفسيرها بطريقة تحليلية، إنما نريد أن نوسع معارفنا بطريقة قبلية، ولا بد لتحقيق هذا الغرض من أن نلجأ لاستخدام مبادىء قادرة على أن تضيف إلى التصور (المفهوم المعطى) شيئاً لم يكن محتوى فيه، كما لديها القدرة كذلك على أن ترتفع بنا بواسطة الأحكام التأليفية القبلية ارتفاعاً بعيداً، بحيث تعجز التجربة نفسها عن اللحاق بنا، وذلك على سبيل المثال القضية الآتية: يجب أن تكون للعالم بداية أولى.. إلخ.

وهكذا نرى أن الميتافيزيقا، على الأقل بالنسبة للهدف منها تتكون من قضايا تأليفية قبلية.

4 ـ الإشكال العام للعقل الخالص[16]:

إنه لكسب كبير أن نستطيع إدراج حشد من البحوث تحت صيغة

---

(16) الكلمة الأصلية تفيد أيضاً معنى المهمة أو الواجب أو المعضلة، وتتفق الترجمتان الإنكليزية والفرنسية على التعبير عنها بكلمة المشكلة أو الإشكال.

إشكال واحد، إذ لا تقتصر الفائدة التي تعود علينا من هذا على تيسير عملنا بتحديده تحديداً دقيقاً، وإنما تستهل كذلك على كل من يريد فحصه أن يقرر إن كنا قد وفينا الغرض من مهمتنا أو لم نفعل. بهذا يكمن الإشكال الحقيقي للعقل الخالص في هذا السؤال:

5 ـ كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟

إذا كانت الميتافيزيقا قد بقيت حتى الآن متأرجحة بين الشك[17] والتناقض، فإن السبب الوحيد في هذا هو أن أحداً (من الفلاسفة) لم يخطر على باله أن يفكر في هذا الإشكال في وقت مبكر، وربما لم يفكر أيضاً في الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التأليفية. والواقع أن نهوض الميتافيزيقا أو سقوطها يعتمد على حل هذا الإشكال أو على تقديم برهان كاف على أن إمكان حله ـ وهو ما حاولت أن تجد تفسيراً له ـ هو في الواقع أمر ممتنع. إن ديفيد هيوم وهو الفيلسوف الوحيد الذي اقترب من هذا الإشكال أكثر مما فعل أي فيلسوف آخر، وإن كان في الواقع قد عجز عن تحديده تحديداً كافياً ولم ينظر إليه في عموميته، وإنما توقف جهده عند القضية التأليفية (التي تعبّر) عن ارتباط النتيجة بأسبابها ـ أي عند مبدأ العلية[18] ـ إن ديفيد هيوم هذا قد

---

(17) تثبت طبعة أردمان كلمة «الجهل» بدلاً من كلمة الشك أو عدم اليقين.

(18) في الأصل باللاتينية Principium causalitatis.

استطاع أن يثبت أن مثل هذا المبدأ القبلي مستحيل تمام الاستحالة، ولو أخذنا باستدلالاته لأصبح كل ما نسميه بالميتافيزيقا مجرد وهم قائم على نظرة عقلية مزعومة إلى شيء استعير في الواقع من التجربة وتأثر ـ بحكم العادة ـ بمظهر الضرورة. ولم يكن (هيوم) ليزعم أبداً هذا الزعم الذي يدمر كل فلسفة خالصة لو أنه وجه بصره إلى إشكالنا هذا في عموميته، إذاً، كان سيدرك عندئذ أن التسليم بحجته سيؤدي إلى استحالة وجود الرياضة البحتة، لأنها تحتوي يقيناً على قضايا تأليفية قبلية، وقد كان حرياً أن يعصمه حسه السليم من مثل هذا الزعم.

إن حل الإشكال السابق الذكر يتضمن كذلك إمكان الاستخدام الخالص للعقل في تأسيس وبناء جميع العلوم التي تحتوي على معرفة نظرية قبلية بالموضوعات، أي أنه يتضمن الإجابة على السؤالين التاليين: كيف تكون الرياضة البحتة (الخالصة) ممكنة؟ وكيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكناً؟

ولما كانت هذه العلوم موجودة بالفعل فمن الأنسب أن نسأل كيف أمكن أن توجد، لأن لزوم إمكانها يؤكد وجودها الفعلي في الواقع[19]. أما عن الميتافيزيقا فإن سيرتها المتعثرة حتى الآن،

---

(19) قد يشكك بعض الناس في وجود العلم الطبيعي الخالص وجوداً فعلياً. ولكن يكفي أن نلقي نظرة واحدة على القضايا (أو المبادىء) التي ترد عادة في بداية الفيزياء بمعناها الدقيق (أي الفيزياء التجريبية) مثل مبدأ بقاء نفس كمية المادة، والقصور الذاتي، وتساوي الفعل ورد الفعل... إلخ. أقول يكفي أن نلقي عليها نظرة واحدة لكي نقتنع سريعاً بأنها

وعدم استطاعتنا القول عن أي مذهب من مذاهبها التي وصلت إلينا أنه حقق الغرض الأساسي منه، كل هذا لا بد أن يعطي كل واحد منا الحق في أن يتشكك في إمكان قيامها.

ومع ذلك فإن هذا النوع من المعرفة يعتبر موجوداً بمعنى من المعاني، كما أن الميتافيزيقا، وإن لم توجد بالفعل كعلم، إلا أنها موجودة كاستعداد طبيعي (أو كميتافيزيقا طبيعية). وذلك لأن العقل الإنساني ـ دون أن تحركه إلى ذلك الرغبة في المزيد من المعرفة، وبدافع نابع من شعوره بالحاجة ـ يتقدم بغير توقف نحو تلك الأسئلة والمشكلات التي لا يمكن أن تحل عن طريق أي استخدام تجريبي للعقل ولا عن طريق المبادىء المستقاة منه. ومن ثم فقد وجدت الميتافيزيقا عند جميع الناس بمجرد أن ترقى عقولهم إلى مستوى التأمل النظري، كما أنها قد وجدت في كل العصور وسوف توجد لهذا السبب أيضاً على الدوام، وهكذا ينشأ هذا السؤال عنها:

6 ـ كيف تكون الميتافيزيقا ـ كاستعداد طبيعي ـ ممكنة؟

أي كيف تتولد الأسئلة التي يطرحها العقل الخالص على نفسه ويحاول على قدر طاقته ـ مدفوعاً بالحاجة النابعة من داخله ـ أن

= تكون فيزياء خالصة (أو فيزياء عقلية) تستحق عن جدارة ـ كعلم خاص ـ أن تعرض بجميع أبعادها سواء ضاقت هذه الأبعاد أو اتسعت. (المؤلف)

يجد حلاً لها، كيف تتولد هذه الأسئلة من طبيعة العقل الإنساني بوجه عام؟

ولما كانت هذه الأسئلة الطبيعية، كالسؤال عما إذا كان العالم قد بدأ (في الزمان) أم وجد منذ الأزل... إلخ، قد اصطدمت في جميع المحاولات التي بذلت حتى الآن للإجابة عليها بتناقضات مستعصية، فلا جدوى من الاعتماد على الاستعداد (أو الميل) الطبيعي للميتافيزيقا، أي على ملكة العقل الخالص أو القدرة العقلية الخالصة نفسها التي تتولد عنها على الدوام ميتافيزيقا أياً كان نوعها، بل يجب على العكس من ذلك أن يكون في الإمكان التوصل معها إلى اليقين في ما يتعلق بمعرفة الموضوعات أو عدم معرفتها[20]، أي التوصل إلى قرار بشأن الموضوعات التي تسأل عنها أو بشأن قدرة العقل أو عجزه عن الحكم عليها، أي الحكم في النهاية إما بأن نوسع عقلنا الخالص عن ثقة واطمئنان[21] أو بأن نضع له حدوداً ثابتة ومؤكدة. هذا السؤال الأخير الذي ينبثق من الإشكال العام الذي سبق ذكره يمكن صياغته على هذه الصورة: كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا علماً؟

لا بد إذاً، في نهاية الأمر أن يؤدي نقد العقل إلى العلم، أما

---

(20) أي فيما يتعلق بمشكلة إمكان معرفة الموضوعات التي تبحثها الميتافيزيقا أو استحالة هذه المعرفة.

(21) المقصود هنا بالتوسع في العقل الخالص هو مد قدرته على المعرفة وراء حدود عالم الحس والظاهر بحيث يكون من حقه أن يبحث الموضوعات الميتافيزيقية المتعالية المطلقة.

الاستخدام القطعي (الدوغمائي) لهذا العقل بغير نقد فيؤدي إلى مزاعم واهية يمكن معارضتها بمزاعم أخرى خادعة، الأمر الذي يفضي في النهاية إلى النزعة الشكية.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا العلم لا يمكن أن يكون مطولاً بصورة مخيفة، لأنه لا يتناول موضوعات العقل التي لا حد لتنوعها، وإنما يقتصر على تناول (العقل) ذاته والمشكلات التي تصدر بإجماعها عنه ولا تفرضها عليه طبيعة أشياء مختلفة عنه وإنما تفرضها عليه طبيعته هو نفسه، وعندما يتمكن من التعرف بصورة وافية على قدرته بالقياس إلى الموضوعات التي قد تقدمها له التجربة، سيكون من السهل عليه أن يحدد ـ على نحو كامل ومؤكد ـ نطاق الاستخدام الذي يحاول تطبيقه على الموضوعات الواقعة وراء حدود التجربة.

يمكننا إذاً، كما يجب علينا، أن ننظر إلى جميع المحاولات السابقة لإقامة الميتافيزيقا بطريقة قطعية (دوغمائية) كأنها لم تكن على الإطلاق. ذلك لأن الجانب التحليلي ـ أي مجرد تفكيك التصورات (المفاهيم) القائمة قبلياً في عقلنا ـ الذي نجده في هذا (المذهب الميتافيزيقي) أو ذاك لا يعبّر على الإطلاق عن الهدف، وإنما يعبّر عن الإعداد للميتافيزيقا الحقيقية التي ينبغي أن تعمل على التوسع في المعرفة القبلية بطريقة تأليفية، ثم أن هذا الجانب التحليلي لا يصلح لتحقيق هذا الهدف لأنه يقتصر على بيان مضمون هذه التصورات (المفاهيم) لا كيفية التوصل إليها قبلياً، لكي نتمكن بعد ذلك أيضاً من تحديد تطبيقها المشروع على

موضوعات كل معرفة بوجه عام. إن القليل من إنكار الذات مطلوب للتخلي عن جميع هذه المطامح، ما دامت التناقضات التي لا سبيل لإنكارها وليس من الممكن تجنبها مع استخدام النهج القطعي (الدوغمائي)، ما دامت هذه التناقضات التي وقع فيها العقل مع نفسه قد عملت منذ عهد بعيد على تدمير سمعة كل ميتافيزيقا ظهرت حتى الآن. إن الأمر يستلزم قدراً أكبر من الصلابة والجلد حتى لا تثبط همتنا المصاعب الداخلية ولا تثنينا المقاومة الخارجية عن بذل الجهود ـ بواسطة منهج مخالف تماماً للمنهج المتبع حتى الآن ـ لمساعدة علم لا يستغني عنه العقل البشري على النمو والازدهار، علم يمكن أن يقطع أي فرع فيه ولكن يستحيل أن تجتث جذوره.

7 ـ فكرة وتقسيم علم خاص يحمل اسم نقد العقل الخالص:

نخلص من كل ما تقدم إلى فكرة علم خاص (مستقل) يمكن أن يسمى نقد العقل الخالص. فالواقع أن العقل هو الملكة (القدرة) التي تمدنا بمبادىء المعرفة القبلية. ولهذا كان العقل الخالص هو ذلك العقل الذي يحتوي على المبادىء التي تساعدنا على معرفة أي شيء معرفة قبلية محضة. ولو أردنا أن نتكلم عن آلة أو أداة (أورجانون)[22] للعقل الخالص لكانت هذه الأداة هي

(22) من المعروف أن الأورجانون (ومعناها في اليونانية الآلة أو الأداة) هو الاسم الذي أطلقه شراح أرسطو من العلماء البيزنطيين على كتاباته المنطقية، قاصدين بها أن تكون أداة استخدام في معرفة الحقيقة وتجنب

مجموع تلك المبادىء التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة وتكوينها بصورة واقعية.

والتطبيق المفصل لمثل هذه الأداة هو الذي يمكن أن يزودنا بنسق للعقل الخالص. ولما كان هذا النسق مطلوباً جداً وكان إمكان التوسع هنا في معرفتنا والحالات التي يمكن أن يتم فيها (هذا التوسع) من الأمور (المعلقة) التي لم تتقرر بعد، ففي استطاعتنا أن نعتبر العلم الذي يحكم على العقل الخالص ويقيم مصادره وحدوده بمثابة (الإعداد أو) المدخل إلى نسق العقل الخالص. مثل هذا العلم لا يجب أن يسمى مذهباً، بل يجب أن يكتفى بتسميته نقد العقل الخالص، ولن تكون فائدته ـ بالنسبة للتأمل النظري ـ إلا فائدة سلبية، إذ إنه إن لم يستدم للتوسع (في معرفتنا) سيقتصر على تطهير عقلنا وتخليصه من الأخطاء وهو ما يعد في الواقع كسباً كبيراً.

إنني أطلق اسم ترانسندنتالي (شارطي) على كل معرفة لا تنشغل بوجه عام بالموضوعات، بل بطريقة معرفتنا للموضوعات، وذلك بقدر ما يشترط في هذه المعرفة أن تكون ممكنة بشكل قبلي. والنسق الذي يضم مفاهيم (تصورات) من هذا النوع يستحق أن يسمى فلسفة ترانسندنتالية (شارطية). ولكن هذه الفلسفة بدورها

= أخطاء التفكير. وقد وضع فرانسيس بيكون في بداية العصر الحديث منطقاً استقرائياً علمياً عارض به المنطق الصوري القديم والوسيط وسماه الأورجانون الجديد (1920).

ستكون أكبر (وأوسع نطاقاً) من أن نبدأ بها. ولأن من الضروري أن يحتوي (النسق) على المعرفة التأليفية القبلية سواء بسواء وبصورة كاملة، فإنه سيكون بذلك أشمل وأبعد مدى من الهدف الذي نتوخاه من بحثنا الحالي، إذ إننا لا نريد أن نذهب في تحليلنا إلى أبعد مما يقتضيه النظر في مبادىء التأليف القبلي بكل مداها وأبعادها، وهي ـ أي المبادىء ـ الموضوع الوحيد الذي نقصر عليه جهدنا. إن هذا البحث، الذي لا نستطيع في الحقيقة أن نسميه مذهباً بل نكتفي بتسميته نقداً شارطياً (ترانسندنتالياً)، لأنه لا يهدف إلى التوسع في المعرفة بقدر ما يهدف إلى تصحيحها وحسب، وتقديم المحك الصالح لاختبار قيمة كل المعارف القبلية أو عدم قيمتها، هذا البحث هو الذي يشغلنا في الوقت الراهن؛ يترتب على هذا أن يكون هذا النقد، بقدر الطاقة، إعداداً لأداة (أورجانون)[23]، وإذا لم يقدر النجاح لهذه الأداة، فلا أقل من أن يكون إعداداً لتقنين (العقل الخالص) يمكن ذات يوم أن يعرض على أساسه النسق الكامل لفلسفة العقل الخالص ـ سواء عمل هذا النسق على توسيع المعرفة العقلية أو اقتصر على تعيين حدودها ـ عرضاً تحليلياً وتأليفياً. ومن الواضح أن تحقيق هذا أمر ممكن، وأن مثل هذا النسق لا يمكن أن يبلغ من

---

(23) يبدو أن كانط يشير بهذا إلى أن النقد يضع منهجاً جديداً للمعرفة على غرار الأورجانون الذي وضعه بيكون ولهذا يصفه المترجم الإنكليزي بأنه جديد.

الشمول والاتساع الحد الذي يستبعد معه الأمل في إتمامه بصورة كاملة. وفي وسعنا أن نتوقع هذا سلفاً إذا عرفنا أن موضوع بحثنا ليس هو طبيعة الأشياء (الخارجية) التي لا تنفد ولا تحد، وإنما هو الذهن (الفهم) الذي يحكم على طبيعة الأشياء، وهو كذلك الذهن (الفهم) منظوراً إليه فحسب من وجهة نظر معرفته القبلية، فرصيده (أي الذهن) من الثروة ـ ما دمنا لا نبحث عنه خارج أنفسنا ـ لا يمكن أن يظل خافياً علينا، كما أن كل شيء يرجح الظن بأنه رصيد محدود بدرجة تسمح باستيعابه استيعاباً تاماً والحكم على قيمته أو عدم قيمته وتقييمه بما يستحقه. كذلك لا يصح أن ينتظر أحد أن نقدم له هنا نقداً للكتب ومذاهب العقل الخالص[24]، لأننا لا نقدم إلا نقد ملكة العقل الخالص نفسها. ومتى أصبح هذا النقد هو الأساس الذي نبني عليه، صار لدينا المحك (أو المعيار) الأكيد الذي نقدر به القيمة الفلسفية للمؤلفات القديمة والحديثة في هذا الباب، وبغير هذا المعيار يصدر المؤرخ العاجز والناقد الكفء على المزاعم الواهية التي يؤكدها غيرهما أحكاماً لا تقوم بدورها على أي أساس.

8 ـ تقسيم الفلسفة الترانسندنتالية (الشارطية):

الفلسفة الترانسندنتالية (الشارطية) هي فكرة علم يضع نقد العقل الخالص خطته الشاملة بطريقة معمارية، أي بالاعتماد على مبادىء، مع الضمان الكافي لاكتمال كل الأجزاء التي تؤلف هذا البناء ومتانتها. إنها تمثل النسق الذي يضم جميع مبادىء العقل

---

(24) قارن هذه العبارة الواردة في مقدمة الطبعة الأولى، ص 7، سطر 8.

الخالص. والسبب الوحيد الذي يمنع إطلاق اسم الفلسفة الترانسندنتالية على هذا النقد ذاته هو أنه سيلتزم ـ لكي يكون نسقاً تاماً ـ أن يحتوي كذلك على تحليل مفصل للمعرفة البشرية القبلية بأكملها. صحيح أن الأمر يقتضي من النقد الذي نقدمه أن يضع نصب عينيه إحصاء تاماً بجميع المفاهيم الأولية الجذرية والأساسية التي تكون هذه المعرفة العقلية الخالصة؛ إلا أنه يمتنع بحق عن التحليل المفصل لهذه المفاهيم نفسها كما يمتنع عن المراجعة التامة للمفاهيم المشتقة منها، لأن هذا التحليل لن يكون ملائماً للهدف من النقد إذ إنه لا ينطوي على الصعوبة التي تقابلنا في التأليف، وهو الموضوع الحقيقي للنقد كله، بالإضافة إلى أنه مما يتعارض مع وحدة الخطة ـ المشار إليها من قبل ـ أن نحمل أنفسنا عبء هذا التحليل التام (للمفاهيم الأولية) ونشغلها باشتقاق (المفاهيم المستنبطة منها)، في الوقت الذي يمكننا أن نعفي أنفسنا منها إذا نظرنا إلى الهدف النهائي من بحثنا، ذلك أنه من السهل أن يستكمل هذا التحليل (للمفاهيم الأولية) وهذا الاشتقاق من المفاهيم القبلية التي يمكن أن يقدمها التحليل في المستقبل إذا ما وجدت هذه المفاهيم أولاً كمبادىء تفصيلية للتأليف ولم ينقصها شيء لتحقيق هذا الهدف الأساسي.

هكذا نرى أن كل ما يكوّن الفلسفة الترانسندنتالية، ولكنه لم يصل بعد إلى أن يكون هو هذا العلم نفسه، لأنه لا يذهب في التحليل إلى أبعد مما هو مطلوب للحكم على المعرفة التأليفية القبلية حكماً كاملاً.

إن أهم ما ينبغي الانتباه إليه عند التصدي لتقسيم مثل هذا

العلم هو ألاّ تدخل فيه على الإطلاق أي مفاهيم من النوع الذي يحتوي على أي عنصر تجريبي، وأن تظل المعرفة القبلية معرفة خالصة تماماً. ومع أن المبادىء العليا للأخلاق ومفاهيمها الأساسية تعتبر معارف قبلية، إلا أنها لا تنتمي للفلسفة الترانسندنتالية. لأن مفاهيم اللذة والألم، والرغبات والميول... إلخ ـ وهي جميعاً تنحدر من أصل تجريبي ولا تصلح أن تكون أساساً تقام عليه قواعد الأخلاق ـ ينبغي على الرغم من ذلك أن تدخل في تكوين مفهوم الواجب، وعوامل إثارة لا ينبغي أن تعد دوافع محركة (للفعل الأخلاقي)[25]. بهذا تكون الفلسفة الترانسندنتالية (الشارطية) هي فلسفة العقل الخالص أو العقل التأملي فحسب، إذ إن كل ما هو عملي بقدر ما ينطوي على دوافع، إنما يتعلق بالمشاعر التي تنتمي بدورها إلى المصادر التجريبية للمعرفة.

إذا أردنا الآن أن نقوم بتقسيم هذا العلم من وجهة النظر النسقية المذهبية العامة فلا بد أن يحتوي (النقد) الذي نقدمه على: (أ) نظرية العناصر الأولية، (ب) نظرية منهج العقل الخالص. وسوف يتفرع عن كل من هذين القسمين الرئيسيين أقسام أخرى لا حاجة بنا الآن للتعرض للمبادىء التي تقوم

(25) من المعروف أن الفعل لا يكون فعلاً أخلاقياً بحق عند كانط إلا إذا خضع للقواعد والمسلمات العملية التي شرعها العقل العملي الخالص وصدر عن احترام للواجب في ذاته لا عن أي عنصر تجريبي أو مادي كالدافع والرغبة واللذة والألم.. إلخ.

عليها. ويكفي في هذا المدخل أو هذا التمهيد أن نذكر (القارىء) بأن هناك أصلين للمعرفة البشرية لعلهما ينحدران من جذر مشترك ما زلنا نجهله، ألا وهما الحساسية والفهم؛ فمن طريق الأولى تعطى لنا الموضوعات، وعن طريق الثانية يتاح لنا التفكير فيها. وبقدر ما تحتوي الحساسية على تمثيلين قبليين هما الشرطان اللذان لا غنى عنهما لكي تعطى لنا الموضوعات، فإنها (أي الحساسية) تعتبر جزءاً من الفلسفة الترانسندنتالية (الشارطية) الجزء الأول من علم العناصر الأولية، لأن الشروط التي لا بد منها لكي تعطى (لنا) موضوعات المعرفة البشرية يجب أن تتقدم على الشروط التي لا بد من توافرها للتفكير في هذه الموضوعات نفسها.

«كانط» وفلسفته النقدية(*)

زكي نجيب محمود

[1]

أريد بهذا الفصل أن أبين أن الفلسفة عند «كانط» هي، أولاً وقبل كل شيء، تحليل للقضايا، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أي جزء منه؛ الفلسفة عنده طريقة أكثر منها مادة؛ وليس هذا القول استنتاجاً منا، بل هو نقل مباشر عن نص صريح ذكره «كانط» نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل الخالص»، يصف به كتابه ذاك، إذ يقول: إنه إنما يحاول أن يلتمس الميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمي الرياضة والطبيعة، فالكتاب «رسالة في المنهج وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه»[1]. وقد كان حسبنا أن نلاحظ الأسماء التي

(*) الفصل الثاني من «موقف من الميتافيزيقا». الطبعة الثالثة 1987.

(1) كانط: «نقد العقل الخالص»، ص 30، الترجمة الإنكليزية للأستاذ Orman Kemp Smith.

أطلقها «كانط» على مؤلفاته، كيف اشتملت على كلمة «نقد» (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد الحكم) لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه قد أراد بكتبه تحليلاً في هذا المجال أو ذاك؛ لكننا قبل أن نحدد المراد بالطريقة «النقدية» عند كانط، يحسن بنا أن نشرح فكرة «الفروض السابقة»[2] بقسميها النسبي والمطلق، لأنها ستلقي ضوءاً شديداً يعين على إدراك الطريقة النقدية إدراكاً واضحاً جلياً.

كل عبارة ينطق بها الإنسان ليصف بها شيئاً مما يصادفه في خبرته، أو يعبر بها عن فكرة، إنما تتضمن سؤالاً سابقاً ألقاه المرء على نفسه، أو ألقاه عليه شخص آخر، فجاءت عبارته بمثابة الجواب على هذا السؤال؛ فإذا نظرت إلى الساعة التي أمامي الآن فقلت: إنها الواحدة إلا عشر دقائق، فذلك القول هو في حقيقة أمره جواب لسؤال ـ ضمني أو صريح ـ ألقيته على نفسي، وهو: «كم الساعة الآن؟» وإذا قلت عن فلان إنه هو المسؤول عن كسر الفنجان، كان ذلك أيضاً جواباً لسؤال: «على من تقع التبعة في كسر الفنجان؟» وهكذا. على أن السؤال بدوره يتضمن افتراضاً سابقاً عليه، افتراض حقيقة معينة أو عقيدة بذاتها، يستند إليها السائل في سؤاله، فلولا أنني أعلم أن الساعة التي أمامي تقيس الزمن وتخبر به، لما أمكنني أن أسأل ناظراً إليها: «كم الساعة الآن»، ولولا أنني أعتقد في أن الإنسان مسؤول عن بعض أعماله، لما أتيح لي أن أسأل عمن تقع عليه تبعة كسر الفنجان.

ويلاحظ أن العبارة التي تقولها تصف بها شيئاً أو تعبر بها عن

---

(2) راجع الفصل الخامس من كتاب: Collingwood, R.G, An Essay on Metaphysics.

فكرة، إنما يتوقف قول السامع لها على اعتقاده في صدقها؛ أما الفروض التي تنطوي عليها العبارة، أعني تلك الفروض المتضمنة التي لولاها لما أمكن قول العبارة، فليست مما يعتمد في قبوله على كونه صادقاً، لأنه لو خضع «الفرض» إلى مقاييس الصدق والكذب، لما كان «فرضاً» بل عبارة تصف هي الأخرى شيئاً أو تعبّر عن فكرة. إن قولي: [1] لو كان عندي عشرة آلاف جنيه، [2] كنت أغنى فرد في أسرتي «مؤلف» من جزأين [1] فرض، [2] حقيقة تترتب على الفرض، فها هنا يجوز لك أن تصف الجزء الثاني من العبارة بأنه صادق أو بأنه كاذب، بناء على الحالة الواقعة فيما يختص بالثروة التي يملكها كل من أفراد أسرتي، أما الجزء الأول من العبارة، وهو الفرض: «لو كان عندي» فليس هو بمتوقف في قبوله على شيء من حالات الواقع، وبالتالي لا يكون متوقفاً في قبوله على صدقه.

غير أن الفرض المتضمن في العبارة التقريرية التي أصف بها شيئاً، هو بدوره قد يكون متضمناً لفرض سابق عليه، وعندئذ يكون فرضاً نسبياً، أي أنه يكون فرضاً بالنسبة للعبارة المترتبة عليه، لكنه يكون قضية تقريرية بالنسبة للفرض السابق عليه؛ أو قد يكون فرضاً نهائياً لا يتضمن وراءه أي افتراض أسبق منه، وعندئذ يكون فرضاً مطلقاً، أي أن هناك أقوالاً كثيرة واعتقادات كثيرة متوقفة عليه، أما هو فمفروض بذاته من غير استناد إلى فرض أعم منه. بعبارة أخرى، إذا أمكن أن تسأل سؤالاً عن الفرض المتضمن، كان ذلك دليلاً على أنه فرض نسبي، معتمد على فروض أسبق منه، إذ لولا أسبقية تلك الفروض الأخرى لما أمكن إلقاء السؤال، وأما إذا رأيت استحالة أن يسأل عن الفرض

المتضمن، فاعلم أنه إذاً، لا بد أن يكون فرضاً مطلقاً لا يسبقه فرض آخر.

لو قال قائل ـ مثلاً ـ حمى هذا المريض سببها الذباب، فإن قوله يتضمن اعتقاداً سابقاً هو أن لهذه الظاهرة المعينة سبباً. فلو سألته: وما الذي أدراك أن لهذه الظاهرة سبباً بحيث رحت تبحث عنه؟ فقد يجيبك بقوله: لأن لكل شيء سبباً؛ عندئذ يكون المتكلم قد وصل إلى الفرض المطلق في تفكيره في هذه الناحية التي نتحدث عنها، بدليل أنك لو عدت فسألته: وكيف عرفت أن لكل شيء سبباً؟ أخذه الغضب أو أخذته الحيرة، لأنه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالاً، أي أنه فرض مطلق لا يتوقف على فرض سابق عليه.

والنقطة الهامة التي نريد إبرازها هنا، هي أن الفروض المطلقة لا يسأل عنها، لا لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب، بل لأنه تناقض منطقي أن نقول عن القول إنه افتراض مطلق، ثم نظن في الوقت نفسه أنه قابل للتعليل بما هو أعم منه وأشمل؛ ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الناس يثير منهم الغيظ الشديد أن تسألهم أي سؤال عن فروضهم المطلقة؛ فمثلاً هنالك فرض مطلق تنبني عليه أحكام كثيرة، وهو افتراض أسبقية اللّه على مخلوقاته، فها هنا لو سألت: وكيف عرفت أن اللّه غير مسبوق بشيء آخر، غضب منك المسؤول، لأنه يحس أن سؤالك غير ذي موضوع، إذ هو منصب على ما لا يحتمل السؤال، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة إليه.

فإذا صدقنا فيما نرمي إلى تقريره في هذا الكتاب، وهو أن الفلسفة مهمتها التحليل، كان الكشف عن الفروض السابقة

المطلقة التي ينطوي عليها تفكير الناس في عصر من العصور، هو الواجب الأول للفيلسوف، فلن نمل من تكرار ما قلناه، وهو أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أي جزء منه، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم، كل عالم في المجال الذي اختص في بحثه؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف في تحليل ما يقوله العلماء من قضايا، تحليلاً يبرز تكوينها وعناصرها، ثم يظهر ما استبطن في جوفها من فروض سابقة متضمنة؛ ولعل سقراط أن يكون أول من استحق اسم الفيلسوف في تاريخ الفكر، إذ هو أول من اضطلع بمثل هذا التحليل على نحو صريح، فجعل مهمته أن يأخذ من الناس أقوالهم وأحكامهم ـ وبخاصة في مسائل الأخلاق ـ ليمضي في تحليلها، صاعداً من القول إلى الفرض المتضمن فيه؟ ومن هذا الفرض إلى ما قبله، وهكذا حتى يصل بمن يحاورهم إلى مرحلة فروضهم المطلقة، فإذا ما سألهم عن الفروض المطلقة، أخذهم الغضب، ولعل معاصريه حين اتهموه بأنه «مفسد للشباب»، كان ذلك أخص ما يقصدون إليه من المعاني، وهو أنه يبيح لنفسه أن يضع الفروض الأولية المقبولة عند الناس في غير حاجة إلى جدل أو نقاش، يضعها موضع البحث، فيشكك الشبان فيما لا يجوز لهم أن يتشككوا فيه.

إن الإنسان في تفكيره العابر، أعني حين لا يأخذ نفسه بصرامة المنهج العلمي، لا يكاد يدرك أن ما يقوله من عبارات منطوية على فروض سابقة؛ فعند التفكير العابر، لا تكون عبارة مثل قولنا: «الساعة تدل على الزمن» منطوية على شيء غير معناها هذا البسيط الظاهر، مع أنها تنطوي على سؤال هو: «لماذا صنعت الساعة؟»، وهذا السؤال بدوره ينطوي على فرض أسبق منه هو

«أن لبعض الأشياء غايات مقصودة» وهذا بدوره يتضمن اعتقاداً أسبق، هو أن العالم ليس قوامه المصادفات. . . وهكذا.

أقول إن التفكير العابر، يأخذ أمثال هذه العبارات على أنها مكتفية بذاتها، قائمة بنفسها، وليس وراءها من شيء آخر؛ أما إذا أراد المفكر أن يمعن في تحليل أفكاره ـ والتحليل شرط جوهري للتفكير العلمي ـ فإنه لا بد أن يتعقب الفكرة إلى أصولها السابقة، حتى ينفض كل فحواها وينشر كل مكنونها، فيأمن بعد ذلك أن يقع في خطأ. إنه يستحيل على الإنسان أن يكون صاحب تفكير علمي، إلا إذا أخذ نفسه أخذاً شديداً في ترتيب الأسئلة التي يلقيها في موضوع بحثه، فلأن تعرف أي سؤال تلقيه في مجال بحثك، وكيف يكون ترتيب أسئلتك، هو في الحقيقة معرفتك لخطوات السير المنتج المستقيم.

ومن وسائل التدريب على مثل هذا المنهج العلمي، أن تعتاد حل الجملة إلى ما تنطوي عليه من أسئلة وفروض؛ فذلك بمثابة فك الخيوط المعقدة في حزمة متشابكة، ثم ترتيب تلك الخيوط خيطاً خيطاً، فعندئذ يتاح لك أن تعرف عناصر المشكلة التي أنت بصددها معرفة علمية مستنيرة؛ وفي كتب المنطق مغالطة مشهورة؛ هي مغالطة إدماج جملة أسئلة في سؤال واحد، تضليلاً للشخص المسؤول؛ والمثل الذي تسوقه معظم الكتب المنطقية لهذه المغالطة، هو أن يسأل سائل: «هل أقلعت عن ضرب زوجتك؟» هذا سؤال واحد من وجهة نظر النحو واللغة، لكنه جملة أسئلة عند المنطق، فيمكن تحليله إلى الأسئلة الآتية: [1] هل لك زوجة؟ [2] وهل تعودت ضربها؟ [3] وهل فكرت في الإقلاع عن ضربها؟ [4] وهل بدأت في تنفيذ ما اعتزمت عليه بفكرك؟

والتحليل وحده لا يكفي، بل لا بد من ترتيب العناصر، لأن سؤالاً من الأسئلة قد يتوقف على السؤال السابق، ففي هذا المثل لا يجوز السؤال عن الإقلاع عن ضرب الزوجة، إلا إذا سبقه سؤال عما إذا كان هناك عادة ضربها، وهذا بدوره لا يجوز إلقاؤه إلا إذا سبقه سؤال عن وجود زوجة لدى الشخص المسؤول. هذا المثل الساذج، هو في الحقيقة صورة مصغرة بسيطة للتفكير العلمي المنهجي؛ فالتفكير العلمي هو تفكير مرتب، والترتيب معناه أن تضع عناصر المشكلة في وضعها المنطقي سابقاً فلاحقاً، ولا يتيسر ذلك بغير إخراج جميع العناصر الكامنة في المشكلة التي نكون بصدد بحثها لكي نضع الخطوة المفترضة قبل الخطوة التي تبني على افتراضها.

ولو استطعنا أن نحلل أفكار شخص كما هي مبسوطة في عباراته، أو أفكار عصر كما هي قائمة في إنتاجه من مؤلفات وما إليها، بحيث نبرز الفروض الأولى التي يقوم عليها البناء كله، كنا بذلك فلاسفة بالمعنى الذي نريد تقريره لكلمة «فيلسوف» وإذا قبلنا هذا المعنى للفلسفة، ثم إذا جعلنا «الميتافيزيقا» هي مثل هذا التحليل الذي يخرج الفروض السابقة المنبثة في التفكير العلمي، كانت «الميتافيزيقا» عملاً مقبولاً من وجهة نظرنا، إذ «الميتافيزيقا» بالمعنى المفروض هي تلك المحاولات التي يحاول بها أصحابها أن ينبئوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة.

ولما كان «كانط» قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل الذي أشرنا إليه؛ كنا نعده في طليعة فلاسفة التحليل، وجدير بنا أن نلقي بعض الأضواء على ما أخذ «كانط» على نفسه أن يؤديه، ليزداد هذا القول وضوحاً في ذهن القارىء.

[2]

كان الشائع منذ «ديكارت» أن العلوم ثلاثة، هي: الرياضة وعلم الطبيعة والميتافيزيقا، واستعرض «كانط» موقف هذه العلوم الثلاثة واختبر صلابة الأسس التي تقوم عليها، فانتهى إلى نتيجة أيقن بصدقها؛ وهي أن الرياضة وعلم الطبيعة كليهما يقومان على أسس صحيحة، ولذلك تقدما، وأما الميتافيزيقا فهي وحدها التي يقوم بناؤها على أساس واهٍ متهافت ضعيف، ولذلك رآها متعثرة الخطى؛ فجعل مهمته أن يحلل الأسس التي قامت عليها الرياضة وعلم الطبيعة، لعله يهتدي على ضوئها إلى الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الميتافيزيقا فتتقدم بمثل ما تقدما.

وجد «كانط» أن الرياضة قامت على أساس متعين منذ اليونان، وأن علم الطبيعة كذلك قد قام على أساس سليم منذ جاليليو في عهد النهضة الأوروبية، فماذا صنع اليونان للرياضة، وماذا صنع جاليليو لعلم الطبيعة، لعلنا نستطيع أن نصطنع للميتافيزيقا مثل ما صنع، فتستقيم لها الطريق كما استقامت طريق الرياضة والعلوم الطبيعية؟

أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمي، حين عالجوا مشكلاتها لا على أساس أنها مسائل جزئية عملية تصادف الإنسان في حياته اليومية، بل عالجوها على أساس فروض افترضوها، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نظريات ونتائج؛ فليس علم الهندسة هو أن أرسم مثلثاً وأقيس أبعاد أضلاعه وانفراج زواياه، بل هو افتراض مسلمات أولية ثم استنتاج بناء نظري يتولد بالضرورة عن تلك

المسلمات، فانظر إلى كتاب إقليدس، تجده قد بدأ الكتاب ببديهيات ومصادرات مسلم بها وتعريفات يشترطها لبعض ألفاظ هامة في علم الهندسة، كالنقطة والخط والسطح، ثم أخذ بعد ذلك يستنتج النظريات التي تلزم عن تلك المقدمات المفروضة؛ إن الهندسة لا تكون علماً حين نقول لأنفسنا: هذه قطعة أرض مثلثة الشكل، فهلم نقس أبعادها، بل تكون الهندسة علماً حين نبدأ بفرض قائلين: أفرض أن (ا ب ح) مثلث، وأفرض أن (ا ب = ا ح)، فماذا يترتب على هذا الفرض وذاك من نتائج؟ وبكلمة مختصرة نقول إن اليونان قد جعلوا الرياضة علماً قائماً على أساس صحيح، حين جعلوها بناء قائماً على فروض فيفرضون الفرض أولاً، ثم يسألون أسئلة محاولين الإجابة عن أساس تلك الفروض.

وذلك بعينه ما وجده «جاليليو» في علم الطبيعة حين أراد أن يرسي قواعده على أرض صلبة؛ إذ وجد أن طريق التقدم العلمي في هذا الميدان أيضاً، هو في فرض الفروض ثم في التفكير في التجارب التي تثبتها، وليس تقدم العلوم الطبيعية مرهوناً بمشاهدات جزئية ثم البحث عما تدل عليه تلك المشاهدات.

والسمة المشتركة بين موقف اليونان إزاء الرياضة وموقف جاليليو إزاء علم الطبيعة، هي أن كليهما لم يحاول بناء العلم بادئاً تدليله من مشاهدة الأشياء الجزئية التي تمر عابرة في الحياة اليومية، بل راح يسأل الأسئلة بناء على فروض يفرضها، ثم يحاول الإجابة عنها، فكأنما العلم هو من صميمه أسئلة يجاب عنها؛ وفي ذلك قال «بيكون» بحق عن علم الطبيعة إنه استجواب للطبيعة؛ فالعالم يفرض لنفسه فرضاً، ثم يلقي على الطبيعة سؤالاً

تلو سؤال، ليرغمها على الإجابة له إن كان فرضه ذاك صواباً أو لم يكن، وليست مهمة العالم عنده هي أن يقف إزاء الطبيعة موقفاً سلبياً، يشاهد ما يُفرض عليه، ويسجله وهو قانع به، وقد اعترف «كانط» بما هو مدين به لـ «بيكون» في هذا الاتجاه. بل اتخذ عبارة مقتبسة من بيكون شعاراً لكتابه في «النقد»[3].

فالذي أراد «كانط» أن يدعو إليه، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا مرهون كذلك ـ كما هي الحال في الرياضة والعلوم الطبيعية ـ بأن يعرف الميتافيزيقي كيف يفترض لنفسه الفروض، ثم كيف يلقي الأسئلة على أساس تلك الفروض، بطريقة منظمة منسقة؛ بدل أن يمضي في حجاج أعمى انتظاراً لما قد يؤدي هذا الحجاج إليه من نتائج. ونعيد هذا الذي قلناه، بعبارة «كانط» نفسه

---

(3) فيما يلي نص العبارة التي أخذها كانط من بيكون، وصدر بها الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل»: إننا لا نقول شيئاً عن أنفسنا، أما الموضوع الذي نبسطه ها هنا للبحث فإننا نرجو ألاّ ينظر إليه الناس على أنه مجرد تعبير عن شعور شخصي، بل أن ينظروا إليه على أنه كتاب يقصد إلى الجد، ولهم أن يكونوا على يقين بأن الأسس لم توضع لنقيم عليها مدرسة فلسفية أو لنبني عليها اعتقاداً جامداً، بل هي أسس وضعت لينهض عليها شيء يراد به نفع الإنسانية وإصلاحها، ولذلك [فإننا نرجو] أن يتبادل الناس المشورة وأن ينضموا إلى صفوفنا من أجل صالحهم، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يذهب بهم الوهم إلى حد الاعتقاد بأن [هذا الكتاب] يخوض في اللانهاية ويجاوز حدود البشر؛ إذ الواقع أنه بمثابة النهاية والخاتمة المشروعة لخطأ لم يكن له حدود يقف عندها.

كما وردت في مقدمته للطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص»[4].
يقول: «في الرياضة وعلم الطبيعة ـ وهما العلمان اللذان يقدم العقل فيهما معرفة نظرية ـ يتعين الهدف قبل المضي في طريق البحث، فالرياضة تفعل ذلك معتمدة على العقل الخالص، وأما علم الطبيعة فلا بد له ـ إلى حد ما على الأقل ـ أن يعول على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل»[5].

«بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويمة للعلم، منذ أقدم العصور التي يمكن الرجوع إليها بتاريخ العقل البشري، وأعني به العصر الذي عاش فيه ذلك الشعب العجيب، شعب اليونان، ولا ينبغي لظان أن يظن بأن الأمر [كان هيناً ميسوراً]... إذ لم يكن من اليسير على الرياضة أن تهتدي إلى طريق العلم، أو قل إنه لم يكن من اليسير عليها أن تشق لنفسها طريقها السلطاني المستقيم، بل الأمر على نقيض ذلك، فعقيدتي هي أن الرياضة قد لبثت أمداً طويلاً ـ وبخاصة عند المصريين ـ في مرحلة التحسس؛ ولا بد أن يكون التحول في طريقها من طريق التحسس إلى الطريق العلمي قد جاء نتيجة لانقلاب أحدثته فكرة مواتية طرأت لواحد من الناس، فاصطنع لها تجربة بعينها. فكان هذا ـ أي ورود الفكرة أولاً واصطناع التجربة لها ثانياً ـ هو العلامة التي ميزت الطريق الذي لا بد للعلم أن يبدأ السير فيه... إن التاريخ لم يحفظ لنا الوقت الذي حدثت فيه هذه الثورة العقلية ـ وهي أهم بكثير جداً من كشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح ـ كذلك

(4) الترجمة الإنكليزية للأستاذ Kemp Smith، ص 18ـ 22.

(5) المصدر المذكور، ص 18.

لم يحفظ لنا التاريخ من هو صاحب هذه الثورة الموفق... فلقد لمع شعار جديد من الضوء على عقل الرائد الأول (وليكن هذا الرائد طاليس أو غيره) الذي أقام البرهان على خصائص المثلث المتساوى الساقين»[6].

فالطريقة الصحيحة التي التمسها ذلك الرائد الأول في البرهان الرياضي، لم تكن في أن يرسم مثلثا أمامه، ثم يبحث في خصائصه التي يراها بعينيه، بل هي أن ترد على عقله فكرة بالنسبة إلى هذا المثلث، ثم يسأل نفسه الأسئلة عما يترتب على هذه الفكرة من نتائج، على فرض أنها فكرة صحيحة، وبعدئذ إذا ما رسم مثلثا أمامه ليثبت عليه ما قد رآه بعقله باديء ذي بدء، فلا يكون هذا المثلث المرسوم إلا بمثابة جزئية تمثل الفكرة التي سبقت إلى ذهنه. «ولبث العلم الطبيعي أمداً أطول بكثير جداً [مما لبثته الرياضة] حتى بدأ سيره في الطريق السوية للعلم؛ فالحق أن العلم الطبيعي لم يقض في هذه الطريق العلمية إلا قرناً ونصف قرن، وكان ذلك منذ بيكون، إذ اهتدى إلى هذا الكشف بفضل آرائه الفذة... ففي حالة العلم الطبيعي أيضاً، يمكن تفسير الكشف الجديد بأنه النتيجة المباغتة لثورة عقلية... إن جاليليو حين أقام التجربة لكرات ـ كان قد سبق له تصميم أوزانها ـ بحيث تتدحرج هابطة على سطح منحدر؛ وإن «توريشيللي» حين جعل الهواء يحمل ثقلاً ـ كان قد حسب مقداره بفكرة سابقة ـ وهو أن يكون الثقل مساوياً لوزن عمود معين من الماء، عندئذ أشرق شعاع من الضوء على دارسي الطبيعة، إذ علموا أن العقل

---

(6) المصدر نفسه، ص 19.

لا يدرك في الأشياء إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه... فلا بد للعقل أن يشق هو الطريق أولاً بمبادىء يقيمها... ثم يضطر الطبيعة بعد ذلك اضطراراً أن تجيب له عن أسئلة صاغها العقل نفسه؛ فالملاحظات العابرة التي لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة، يستحيل أن تنتهي إلى قانون ضروري؛ فالقانون الضروري [أي الذي تكون صحته مؤكدة يقينية] لا يكشف عنه إلا العقل وحده».

«أما الميتافيزيقا فلم يواتها الحظ السعيد بعد، لتبدأ سيرها في طريق العلم المأمون. فترى الباحثين في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأي، مما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميداناً للقتال. ولم ينجح أحد من المتقاتلين في كسب شبر واحد من الأرض. وهذا يدل بغير شك على أن الطريقة التي اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن، قد كانت مجرد خبط عشوائي. فما الذي اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمي القويم في هذا الميدان؟ أيكون هذا الطريق مستحيلاً كشفه على الإنسان؟ أم أننا أخفقنا حتى الآن، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل في أننا إذا بذلنا جهداً جديداً، فربما كنا أحسن حظاً من أسلافنا في ذلك؟»[7].

[3]

بهذا الأمل كتب «كانط» كتابه في «نقد العقل» إذ أراد به أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خالية من أوزار الماضي وأخطائه، إنه لم يرد بكتابه في «نقد العقل» أن يقدم

---

(7) المرجع السابق نفسه، ص 21.

تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج وهذا البحث الميتافيزيقي ـ كما قال في المقدمة ـ إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي اللّه والحرية والخلود.

لقد بدأ «كانط» عمله هذا بوعد قطعه على نفسه، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقى، ليقيمه على نفس الأسس التي رآها في ذينك العلمين؛ لكنه فرغ من «نقده» للرياضة وعلم الطبيعة، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارهما، ولما سئل في ذلك، قال: إنه وجد أن «النقد» هو نفسه الميتافيزيقا التي أرادها[8]. وهذا هو عندي بيت القصيد.

قام «كانط» بتحليل لقضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ظناً منه أنها ستهديه إلى طريقة التفكير السديد في القضايا الميتافيزيقية فتراه يقول في مقدمة «نقد العقل» إن «محاولة تغيير طريقة البحث في الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة، هي الغرض الرئيسي من هذا الكتاب»[9]. لكنه لا ينتهي من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية في الرياضة والطبيعة هي كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه، ولا شيء غير ذاك، فإن كان للميتافيزيقا معنى، فهي تحليل القضايا العلمية.

---

(8) Collingwood, R.G, An Essay on Metaphysics, p. 237.

(9) كتاب «نقد العقل الخالص» الترجمة الإنكليزية للأستاذ Kemp Smith، ص 25.

ومن حسن الطالع أن «كانط» كان رجلاً شديد الاهتمام بالتفصيلات فيما يتعرض له من أمور؛ فلما قرر لنفسه أنه لا قيام لعلم إلا إذ ألقيت أسئلة معينة، وأن الطريقة العلمية الدقيقة هي نفسها المهارة في إلقاء الأسئلة؛ ولما قرر لنفسه أن إلقاء الأسئلة يتضمن دائماً فروضاً؛ ولما رأى أن الرياضة وعلم الطبيعة قد أصابا تقدماً حين عرفا كيف ينظمان إلقاء الأسئلة على أساس الفروض التي يفرضها أصحاب هذا العلم أو ذاك؛ أقول إنه من حسن الطالع أن «كانط» حين رأى هذا كله في علم الرياضة وعلم الطبيعة، لم يكتف بمثل هذا التعميم في القول، بل راح يفصل القول تفصيلاً شديداً في الرياضة وعلم الطبيعة، حتى استغرق كتابه كله، وحتى ظن الناس أنه قد نسي موضوعه الأصلي، وهو التماس الطريقة القويمة للبحث الميتافيزيقي المنتج؛ راح فيلسوفنا يبحث بحثاً تفصيلياً في الفروض الكائنة وراء البناء الرياضي والفروض الكائنة وراء بناء العلم الطبيعي؛ راح يحلل القضية الرياضية والقضية الطبيعية تحليلاً تفصيلياً دقيقاً ليتعقبها حتى الأساس الذي تقوم عليه هذه القضية أو تلك. ولما سئل آخر الأمر: وأين الميتافيزيقا في هذا العمل كله؟ أجاب: إنها هي هذا التحليل نفسه.

ومما هو جدير بالملاحظة أن «كانط» قد اختصر القول في تحليله لقضايا الرياضة، لأنه لم يكن من علماء الرياضة، أما علم الطبيعة فقد كان مادة اختصاصه إذ كان عالماً في الطبيعة من الطراز الأول في عصره، واشتغل بتدريسها مدة طويلة، ولذلك تراه قد أفاض القول في تحليله للقضية الطبيعية إفاضة لا تدع زيادة لمستزيد، لأنه ها هنا كان يجول في ميدانه الذي يألف كل شيء فيه، ما ظهر منه وما خفي على العين العابرة.

أطلق «كانط» اسم «التحليل النقدى»[10] على بحثه الخالص بتحليل قضايا العلم الطبيعي، وردها إلى الفروض الكائنة وراءها؛ وأعيد القول مرة أخرى لأهميته، فأذكر أن «كانط» حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي، لم يقصد به إلى أن يكون بحثاً ميتافيزيقياً، بل أراد به أن يكون مفتاحاً للميتافيزيقا، أو منوالاً ينسج عليه من أراد البحث في الميتافيزيقا؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره، إذ جعل هذا البحث النقدي نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقي الذي كان ينشده[11]. ولكن ماذا نقول في الموضوعات الثلاثة التي كان قد جعلها عند بداية حديثه، موضوع البحث الميتافيزيقي بصفة خاصة، وأعنى بها: اللّه والحرية والخلود؟ هل يجوز القول فيها أو لا يجوز؟

يجيب «كانط» على ذلك بأنها موضوعات يستحيل أن يستغني الإنسان عن الحديث فيها، لكنها خارجة عن حدود العقل النظري ومستطاعه، فإذا نحن جعلناها موضوع بحث نظري عقلي علمي، وقعنا في متناقضات... يقول كانط في مستهل كتابه «نقد العقل الخالص» (في الطبعة الثانية) ما يأتي: «كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة، وهي أنه ـ في جانب من جوانب علمه ـ مثقل بأسئلة، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا

(10) ترجمة كلمة Transcendental بـ «النقدي»، وترجمة هذه الكلمة ترجمة تحتفظ لها بكل معناها الكانطي، أمر لم يتفق عليه بعد ـ راجع اقتراح الدكتور عثمان أمين في ذلك، كتاب «مشروع السلام الدائم»، هامش صفحة 113.

(11) راجع: Collingwood, An Essay on Metaphysics, p. 141.

يهملها؛ لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنها تجاوز حدود قدراته كلها»[12]. وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادىء تجاوز حدوده، فهو بذلك «يطرح بنفسه في الظلام والمتناقضات»[13].

فكأنما يريد «كانط» أن يقول إن الحديث في الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص، وهي اللّٰه والحرية والخلود، ممكن لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري، لأن هذا العقل النظري له حدود لا يستطيع مجاوزتها بغير أن «يطرح بنفسه في الظلام والمتناقضات»؛ وها هنا تختلف الوضعية المنطقية عن «كانط» لأنه في رأي هذا المذهب الوضعي المنطقي أن الحديث في هذه الأمور وأمثالها غير مشروع بتاتاً، ما دمنا نريد بالحديث أن يكون منطقياً، أي قابلاً لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب؛ فإذا كان «كانط» قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري، فقد بنى تلك الاستحالة على أساس غير الأساس الذي ترفضها عليه الوضعية المنطقية؛ فبينما الوضعية المنطقية ترفضها على أساس أن عبارتها ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعاييره، نرى «كانط» يرفضها على أساس أن العقل البشري بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء، وأنه إذا ما غامر في مجال «الأشياء في ذاتها» وقع في المتناقضات؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هي بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعي المنطقي؛ هي عند

---

(12) «نقد العقل الخالص»، الترجمة الإنكليزية Kemp Smith، ص 7.

(13) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

«كانط» حقيقة نفسية بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه للأشياء، لأمكن ألاّ تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة؛ هي مستحيلة الآن لأن العقل الإنساني لم يخلق لإداركها، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات؛ أما أصحاب المذهب الوضعي المنطقي فيبنون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن أقوالها فارغة من المعنى بحكم ما اتفقنا عليه في طرائق استعمال اللغة؛ إنها أقوال لا تصف شيئاً هنا أو هناك، بحيث يجوز لنا أن نسأل أيمكن حقاً أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه.

ونحب بعد هذا الاستطراد أن نجمع شتات القول، فنلخص ما أسلفناه في هذه الفقرة فيما يأتي: يمكنك أن تجعل للميتافيزيقا عند «كانط» معنيين، وهي عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر؛ هي مستحيلة على العقل النظري العلمي إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية، وهي ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلاً ينتهي بنا إلى إبراز الفروض التي تستند إليها تلك القضايا.

وقد بدأ «كانط» بالاعتراف بمعنى واحد لها، وهو المعنى الأول، وإذ كانت لفظة «الميتافيزيقا» عنده بادىء ذي بدء تعني «مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية؛ وذلك بعبارة أخرى، معناه كل الأحكام التي لا تنبني على الحدس التجريبي أو الحدس الرياضي»[14]؛ فإنه بعد خوضه في

(14) Leonard Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy*, p. 105.

تحليل الأحكام العلمية ـ رياضية وطبيعية ـ انتهى إلى المعنى الثاني، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المجدي من الناحية العلمية، هي مجرد تحليل القضايا العلمية.

فموقفنا إزاء «كانط» هو رفض للمعنى الأول، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنساني، بل على أساس أن أقوالها تكون فارغة من المعنى وتأباها قواعد تكوين اللغة ذاتها؛ وقبول للمعنى الثاني؛ فإن كانت كلمة «ميتافيزيقا» معناها «تحليل القضايا العلمية» موضوعها هو الذي قبلنا أن يكون عمل الفيلسوف. وسنبين فيما يلي طريقة «كانط» النقدية، أي طريقته في التحليل.

[4]

تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان متفرقات من المعرفة، فأنا أعلم مثلاً أن هذا الجدار أبيض، وأن 5+ 7= 12 وأن جسمي له امتداد محدود في المكان وهكذا؛ إنها لا تريد أن تتشكك في صدق ما نعلمه عن الدنيا الخارجية، فليس البحث في صدق العلم أو كذبه من شأنها؛ بل هي تبدأ ـ كما قلنا ـ بقبول هذه الحقيقة الواقعة، وهي أن الناس يعلمون كذا وكيت من القضايا عن دنياهم الخارجية، فما هي الشروط الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه؟ بعبارة أخرى، تستطيع أن تقول إن القضية تنقسم إلى نوعين: قضية ابتدائية وقضية ثانوية، الأولى هي القضية التي تصور واقعة من وقائع العالم الخارجي، كقولنا «الغربان سوداء»، والثانية هي القضية التي تقرر علم الناس بقضية

ابتدائية، كقولنا: «الناس يعلمون أن الغربان سوداء»[15]؛ القضية الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مقابلة مباشرة، وهي تصورها تصويراً قد يكون صواباً وقد يكون خطأ، وأما القضية الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان العرفاني إزاء حقيقة معينة؛ والذي نقوله الآن: هو أن الطريقة النقدية عند «كانط» لا تعنى بالنوع الأول من القضايا، بل تعنى بالنوع الثاني، وهي تريد بالتحليل أن تكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه.

ومعلومات الإنسان على كثرتها يمكن حصر مصادرها في مصدرين، فهي إما أنها جاءت إلى الإنسان خلال التجربة الحسية وإما أن تكون عنده غير معتمدة على تلك التجربة؛ أو بعبارة أخرى، معلومات الإنسان إما بعدية أو قبلية؛ وكل من هذين يعود فينقسم قسمين، فهو إما تحليلي أو تركيبي.

وإذن فمعلومات الإنسان على كثرتها تقع في أقسام أربعة، تمثلها أربعة أنواع من القضايا؛ فالقضية التي نعبر بها عن شيء نعلمه، لا تخرج عن أن تكون واحدة مما يلي:

1 ـ قضية قبلية تحليلية: مثل قولنا «الأجسام ممتدة» فهذه معرفة قبلية لا تحتاج إلى خبرة حسية لكسبها؛ لأن كلمة «الأجسام» نفسها لا يمكن فهمها بغير أن نعلم أن «الامتداد» جزء من معناها؛ فكأنني إذا عرفت كلمة «الأجسام» وحدها وأدركت معناها، فقد عرفت بالتالي أنها «ممتدة»؛ وإذاً، فهي معرفة قبلية

---

(15) راجع هذا التقسيم في الفصل الرابع من كتاب: .Johnson, W.E.، *Logic*، ج 1، ف 4.

لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية، وهي تحليلية لأن محمولها لا يضيف شيئاً إلى موضوعها، أعني أننا لا نقول بها شيئاً سوى أن نحلل الموضوع تحليلاً يبرز بعض عناصر معناه.

2 ـ قضية قبلية تركيبية: مثل قولنا «كل المعادن تتمدد بالحرارة». فهي أولاً تركيبية بمعنى أن المحمول فيها وهو «تتمدد بالحرارة» ليس جزءاً من المعنى الضروري لكلمة «معادن»؛ فليس يشترط العقل أن تكون المعادن مما يتمدد بالحرارة، وإنما علم الإنسان عنها هذه الصفة بالخبرة والمشاهدة، لكن الإنسان في خبرته تلك ومشاهدته لم يستعرض كل أجزاء المعادن جزءاً جزءاً، بل اكتفى بقليل منها رآه يتمدد بالحرارة، فعمم الحكم قائلاً «كل المعادن تتمدد بالحرارة» فهو بهذا الحكم العام يحكم على أجزاء من المعادن لم تقع له في خبرته ولم تخضع لمشاهدته، وإذاً، فعلمه عنها قبلي غير معتمد على تجربة حسية.

ومن هذا القبيل تكون قضايا العلوم التجريبية كلها، فهي كلها تعميمات يعلم الإنسان شمولها على أفراد النوع كله، وضرورة صدقها على كل هذه الأفراد، على الرغم من أن الباحث لم يستعرض بخبرته إلا جانباً ضئيلاً من هذه الأفراد، وسترى فيما بعد أن هذا النوع من القضايا ـ أعني القضايا القبلية التركيبية ـ هو الذي كان عند «كانط» مشكلة المشاكل؛ حتى تستطيع أن تعد فلسفة «كانط» كلها محاولة لتحليل هذا النوع، كي يقوم بناء العلم على أساس مكين، إذ العلم ـ كما قلنا ـ قضاياه كلها من هذا القبيل.

3 ـ قضية بعدية تحليلية: كقولي مشيراً إلى الحائط الذي أمامي «هذا الجدار أبيض»؛ فأنا في هذه الحالة أتحدث عن جدار جزئي

معين أراه رؤية مباشرة وأشير إليه، ويستحيل أن أراه ولا أرى في الوقت نفسه أنه «أبيض»، وإذاً، فكلمة «أبيض» لا تضيف علماً جديداً إلى معرفتي «لهذا الجدار»؛ إنني ما دمت قد عرفت «هذا الجدار» بأن وجهت انتباهي إليه، فقد عرفت بالتالي صفة البياض فيه؛ وعلى ذلك فهي قضية تحليلية؛ أما أنها بعدية فواضح من أنني لا أستطيع أن أعرف «هذا الجدار» إلا بعد خبرة حسية، فلا بد أن أوجه إليه بصري لأعرف وجوده ولونه.

4 ـ قضية بعدية تركيبية: كقولي إن عدد أوراق هذه الزهرة مساوٍ لعدد أوراق تلك الزهرة؛ المعرفة هنا جاءت من الخبرة الحسية، وإذن فهي بعدية؛ ثم هي تركيبية لأن معرفتي لعدد أوراق الزهرة الأولى لا تتضمن شيئاً بالنسبة لعدد أوراق الزهرة الثانية، فقد تكون الزهرة الثانية أكثر أو أقل أو مساوية في عدد أوراقها للزهرة الأولى.

هذه أنواع أربعة من القضايا تمثل كل ضروب المعرفة عند الناس؛ وليس فيها ما يثير الإشكال إلا القضية القبلية التركيبية ـ فلا إشكال في قضية قبلية تحليلية، لأنني ما دمت قد اعترفت أن علمي فيها مستقل عن الخبرة الحسية وغير معتمد عليها، فقد اعترفت بالتالي أنني لم أزد بها على عملية تحليل لبعض معارفي؛ كذلك لا إشكال في قضية بعدية تركيبية، لأنني ما دمت قد اكتسبتها من الخبرة الحسية وحدها، فلا بد أن يكون فيها إضافة إلى ما كنت أعلمه؛ ولا إشكال أيضاً في قضية بعدية تحليلية حين يكون الموضوع فيها فرداً جزئياً ندركه بحواسنا إدراكا مباشراً، وحين يكون المحمول فيها صفة لا بد أن تظهر في الموضوع بمجرد إدراكه، كلون الجدار في المثل الذي أسلفناه.

لكن الإشكال كل الإشكال في القضية القبلية التركيبية؛ لأنها بحكم كونها تركيبية، تكون معتمدة على الخبرة الحسية، إذ هذه الخبرة وحدها هي التي تضيف إلى علمي علماً جديداً، وتكون أيضاً بحكم كونها تركيبية لا هي بالشاملة ولا هي بالضرورية، لأنني إذا خبرت بعض أفراد المعدن ووجدتها تتمدد بالحرارة، فهذا «البعض» المختبر هو وحده حدود علمي؛ ولا يجوز لي أن أجاوزه إلى سائر أجزاء المعادن التي لم أخبرها، إذن فالقضية بحكم كونها تركيبية لا تكون شاملة؛ كذلك لا تكون ضرورية، لأنه كان يجوز للخبرة الحسية أن تأتيني من العلم بغير ما أتت به، كان يجوز مثلاً أن أخبر المعادن فلا أجدها تتمدد بالحرارة؛ فكوني وجدتها تتمدد بالحرارة أمر لا ضرورة فيه من العقل ولا تحتيم فهكذا وجدتها، وكان يمكن أن أجدها على غير هذه الصورة، أعود فأقول إن القضية بحكم كونها تركيبية لا هي بالشاملة ولا بالضرورية؛ لكنها من جهة أخرى بحكم كونها قبلية لا بد أن تدل على الشمول والضرورة؛ فالقضية العلمية «كل المعادن تتمدد بالحرارة» لا يقتصر صدقها على جزئيات المعادن التي خبرناها، بل صدقها شامل للمعادن كلها بكل أجزائها، وصدقها ضروري بمعنى أنه يستحيل أن نجد جزءاً من المعدن لا يتمدد بالحرارة[16]؛ فمن أين جاء هذا الشمول وجاءت هذه

---

(16) لاحظ أننا هنا نعبر عن رأي «كانط» ـ وإلا فالرأي الحديث في القضية العلمية ـ وهو الرأي الذي ترتكز عليه الوضعية المنطقية ـ هو أنها قضية احتمالية لا ضرورية وبهذا يزول كثير من الإشكال الذي حاول «كانط» أن يجد له حلاً.

الضرورة للقضايا التركيبية القبلية، وهي بعينها قضايا العلوم؟ بعبارة أخرى من أين جاء هذا اليقين لدينا بصدق أحكام العلم؟ هذا هو السؤال الذي حاول «كانط» أن يجيب عنه، فأنتج في محاولته هذه طريقته النقدية التي نحن بصدد شرحها. إننا إذ نقول عن فلسفة «كانط» إنها «نقدية» فإنما نعني بذلك أنها تحليلية، فماذا تحلل؟ هي تتناول أحكام الناس الكلية التي يقولونها في العلوم، أو في حياتهم اليومية محاولة حلها إلى عنصريها: ما هو مستمد من التجربة الحسية فيها، وما هو قبلي لم يعتمد على تجربة حسية بل يستند إلى مبادىء عقلية.

وحين نصف فلسفته بأنها «ترانسندنتالية» فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التي يقولها الناس في علومهم وفي حياتهم اليومية، فتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادىء عقلية؛ أو قل إنها تحفر تحت البناء التجريبي المتمثل في القضية لعلها تصل إلى الأساس الخفي من مبادىء العقل، الذي يقوم عليه هذا البناء؛ فإذا اصطدمت كرة بأخرى فحركتها، ثم قلنا إن الكرة الأولى سبب في حركة الكرة الثانية، كان قولنا هذا معتمداً على الحس من جهة، لكنه معتمد على مبدأ عقلي من جهة أخرى هو مبدأ السببية، وطريقة «النقد» هي أن أحاول استخراج هذا المبدأ من وراء الخبرة الحسية.

لاحظ أنني حين أقول قضية علمية مثل «كل المعادن تتمدد بالحرارة» فكأنني أقول إن أي جزء من المعدن لا بد أن يتمدد بالحرارة؛ وواضح أنني إن كنت قد شاهدت بحواسي معدناً، وشاهدت ناراً، وشاهدت المعدن يتمدد على أثر اقترابه من النار، فإني لم أشاهد «لا بد»؛ لم أشاهد «الضرورة»؛ شاهدت كذا

يحدث مرة ومرة، فمن أين جئت بهذه «الضرورة» حين أقول عن الشيء إنه «لا بد» أن يحدث على هذه الصورة المعينة في الظروف الفلانية؛ فإذا بحثت عن المصدر الذي أتاح لي أن أقول «لا بد» أن يحدث كذا وكذا، فأنا أبحث عن «المبدأ العقلي» الذي يجعل من التجربة الحسية المحدودة، قانوناً علمياً واجب النفاذ.

وواضح أنني حين أقول عن شيء إنه «لا بد» أن يحدث على هذه الصورة أو تلك، فأنا لم أقتصر بهذا على مجرد ذكر ضرورة الحدوث، بل أقول ضمناً إنه حكم عام شامل لجميع أفراد النوع الذي أحكم عليه؛ فقولي عن حادثة معينة إنه «لا بد» لها من سبب، مساوٍ لقولي: إن لكل حادثة سبباً؛ وإذاً، فالحكم بضرورة الصدق في حالة معينة، هو في الوقت نفسه حكم بشموله. وجدير بنا في هذا الموضوع أن نفرق بين نوعين من التعميم، أحدهما التعميم الذي يجيء بعد حصر المفردات كلها التي أريد أن أحكم عليها، كقولي ـ مثلاً ـ إن طلبة قسم الفلسفة بكلية الآداب هذا العام كلهم مصريون؛ وثانيهما التعميم الذي ينطبق على مفردات غائبة ومجاوزة لحدود المفردات التي وقعت تحت الخبرة، كقولي «كل المعادن تتمدد بالحرارة». والتعميم الذي يكون في قضايا العلوم، والذي هو متضمن في كون الحكم ضرورياً، هو التعميم الذي يكون من النوع الثاني[17]. «النقد» عند «كانط» هو استخراج

---

(17) يطلق على النوع الأول بالإنكليزية Generalisation وعلى النوع الثاني Universality. راجع في التفرقة بين هذين النوعين من التعميم كتابي «المنطق الوضعي»، ص 164 وما بعدها. وراجع كذلك: Paton, H.J, The Categorical Imperative، ص 27 وما بعدها.

المبادىء العقلية المشتركة في تكوين أحكامنا العلمية التي فيها شمول وضرورة؛ ففي الأخلاق ـ مثلاً ـ مهمة الفيلسوف النقدي، ليست هي أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالتفنيد؛ فإن قال الناس مثلاً إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء فليست مهمة الفيلسوف الأخلاقي النقدي هي أن يقول: نعم أصاحب الناس في حكمهم هذا، أو كلا فقد أخطأ الناس فيه، بل مهمته منحصرة في تعقب هذا «الوجوب» إلى مصادره الأولية؛ من أين استمد الناس فكرة «الوجوب» هذه؟ إنهم لم يجدوها فيما خبروه بحواسهم من تجارب، لأنهم في هذه الخبرة رأوا فلاناً وفلاناً وفلاناً يطيعون آباءهم، ولم يروا «وجوباً»، فمن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقي «يجب على الأبناء طاعة الآباء؟» ولو كان التعميم هنا من قبيل الاحصاء لما كان إشكال، لكنه التعميم بمعناه الضروري الذي يشمل أفراداً لم يقعوا في حدود تجاربنا[18].

من هنا، ترى «الأخلاق» عند «كانط» أن مهمتها البحث عن المبادىء الأولية القبلية التي تبرر أحكامنا الأخلاقية، أو بعبارة أخرى هي البحث عن المبدأ العقلي الذي يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته، كلما قلنا «يجب فعل كذا وكذا» فما الذي أوجب الواجب؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه «واجب»؟ وهذ السؤال

(18) نكرر مرة أخرى أننا هنا نعبر عن رأي «كانط»، وإلا فالرأي الأخلاقي الذي يتفق مع اتجاه الوضعية المنطقية هو أن كلمة «يجب» إما أن يكون معناها تعميماً إحصائياً دلت عليه التجربة حتى إذا ما قال قائل «يجب أن أفعل س» كان معنى الواجب أن «س» تؤدي إلى غاية معينة مرغوب فيها، وإما لا تعني شيئاً.

هو بعينه السؤال: «ما هي المبادىء القبلية الكامنة في أحكامنا الأخلاقية؟» واستخراج الجانب القبلي من أحكامنا هو مهمة «النقد» في فلسفة «كانط»، ولا يكون هذا طبعاً بغير تحليل الموقف كله، الذي يكون عليه الإنسان حين يصدر حكماً، فنستخرج الأساس الذي يرتكن إليه في إصدار حكمة.

[5]

«نقد العقل» عبارة معناها «إقامة البرهان على صحة الأحكام العامة الضرورية التي يصدرها الإنسان، وإقامة البرهان هنا تكون بالكشف عن الأسس أو المبادئ الأولية التي تجعل تلك الأحكام ممكنة الصدور»[19]. الطريقة النقدية هي أن نختار من أقوال الناس في ميدان العلم أو في مجال الحياة اليومية طائفة من الأحكام التي ليس عليها خلاف، ثم نتعقبها راجعين خطوة خطوة، حتى نصل إلى المبادىء التي تكمن وراء هذه الأحكام كلها التي اخترناها. فقولي مثلاً «إننى وجدت الكرة التي ضاعت بالأمس، يتضمن اعتقاداً عندي بأن الكرة بعينها ظلت محتفظة بذاتيتها، وهذا معناه قبول مني لمبدأ ثابت: «العنصر» ودوامه. وقولي «إن سقوط الحجر على رأس الحوذي سبب موته» يتضمن اعترافاً مني بأن الحوادث ترتبط ارتباطاً سببياً، وهذا معناه قبول مني لمبدأ السببية وقيامه وإن لم يكن ملحوظاً في خبرة الحواس. وهكذا، فنحن نحلل العبارة التي نقولها في موقف معين تحليلاً

---

(19) Leonard Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy*, p 105.

يضع أعيننا على مبدأ كامن فيها، ثم نجرد هذا المبدأ من تطبيقاته الجزئية لنجعله ضرورياً شاملاً مهما اختلفت المواقف الجزئية التي يلبسها ملتفاً بتفصيلاتها وحوادثها.

إننا بهذه العملية التحليلية لا «نبرهن» على المبادىء، بل نكشف عنها، وإنما يكون «البرهان» هنا منصباً على العبارة التي نحللها، فنقول إنها قد تأيدت بالبرهان حين نعثر على المبدأ الذي ترتكن إليه. وما الذي يحملنا على التسليم بهذا المبدأ؟ لا شيء إلا أننا افترضنا فيه ضرورة التسليم، ومجرد كونه «فرضاً» نفرضه ونزعمه يجعله واجب القبول، لأن الفرض لا يقال فيه إنه صادق أو كاذب فإذا قلت مثلاً: «على فرض احتفاظ الأشياء بذاتيتها، فإن هذا المكتب الذي أمامي يكون هو المكتب الذي كان أمامي بالأمس»، فليس من حقك هنا أن تقول عن الفرض شيئاً، ولا أن تطالبني بالبرهنة عليه، لكن من حقك أن ترى هل النتيجة التي رتبتها على الفرض تترتب فعلاً عليه أم أني أخطأت استدلال النتيجة من الفرض المزعوم.

المبادىء الأساسية المنبثة في أحكام الناس ينكشف الغطاء عن وجودها بعملية التحليل، ولا يكون الكشف عنها برهاناً عليها، لأن البرهان على شيء يكون بإرجاعه إلى سند، والمبدأ الأساسي لا يستند إلى شيء وراءه»، بل هو الذي يقف وراء أحكامنا ليسندها ويؤيدها؛ فإذا فرضت في علم الهندسة بعض المسلمات ثم استنتجت منها نظريات، فالبرهان لا يكون هنا إلا على النظريات بإرجاعها إلى المسلمات التي تستند إليها وتتفرع عنها وتشتق منها، أما المسلمات نفسها فينبغي قبولها لأنها فروض مفروضة لتكون أساساً لما سيأتي بعدها من استدلالات. ولقد

صدق من قال: إنك لا تستطيع المناقشة مع من يخالفك في المبدأ - فهذا صحيح - لأن المبدأ الأساسي الذي يكون بمثابة الأم الأولى تتولد عنها كل الأفكار بعدئذ، أمر يفرض فرضاً، فلو دخلت معي في هذا الفرض كان لك حق مناقشة ما يتولد عنه، لترى هل كان التوليد سليماً أو فاسداً؛ أما إذا رفضت الدخول في الفرض منذ البداية، فقد انقطع بذلك كل وجه للمناقشة والجدل. إن من حقك أن تشك في قضية معينة، ثم يزول شكك هذا بإرجاع القضية إلى السند الذي يؤيدها، فإن وجدته زال الشك بالحكم بالصدق على القضية، وإن لم تجده زال الشك أيضاً، بالحكم بالكذب عليها، وهذا السند نفسه إما نسبي أو مطلق، فهو نسبي إذا كان بدوره مستنداً إلى سند وراءه، وهو مطلق إذا لم يكن وراءه سند، فهو مفروض الصدق بغير برهان، ومثل هذا السند المطلق هو المبدأ العقلي القبلي الذي تحاول الطريقة النقدية أن تلتمسه في الحكم الذي تختاره من كلام الناس لتحلله. أعود فأقول مرة أخرى إن المبدأ الأساسي، أو الفرض الأولى لا يقوم عليه برهان، بل يكشف عنه الغطاء وكفى، ويكشف الغطاء عنه نضعه في مركز الرؤية فيتضح بعد أن كان ملتبساً غامضاً، وتوضيح المبادىء الأولية على هذا النحو، هو مهمة الفلسفة النقدية، وهو تحليل، كما ترى.

وها هنا يتضح الفرق بين الفلسفة النقدية من جهة، والفلسفة الاعتقادية أو «الدوغمانية» من جهة أخرى، فالفيلسوف الدوغمائي، يقرر مبادئه أحياناً على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو إقامة البرهان، مع أنها قد تكون مبادىء نسبية، أعني قد يكون وراءها سند تستند إليه، ويحتاج الأمر في توضيحه إلى

تحليل؛ فالتي لا تقبل تحليلاً ولا برهاناً هي المبادىء المطلقة التي لا تستند إلى شيء وراءها، ولا نطمئن إلى أن ما أمامنا هو من هذا القبيل، وإلا إذا حاولنا التحليل فوجدنا أنه مستحيل لعدم وجود فرض سابق على المبدأ الذي نحلله، يمكننا أن نستند إليه في البرهنة على هذا المبدأ.

والفيلسوف الاعتقادي أو الدوغمائي أحياناً أخرى تراه يحاول إقامة البرهان على ما يعتقد أنه مبدأ أولي؛ فمثلاً يفرض وجود اللّه كمبدأ أساسي لتفكيره، ثم يحاول البرهان على ذلك؛ مع أنه لكي يبرهن لا بد أن يرتد بما يريد البرهنة عليه إلى مبدأ أسبق أولية وأصيل منطقياً، وفي هذا تناقض واضح، لأن اعترافك عن مبدأ معين بأنه أولي أصيل، هو وحده دال على أنه ليس ثمة ما هو أسبق منه مما يمكن أن نتخذه برهاناً عليه، ولذلك فالطريقة النقدية في الفلسفة ـ دون الدوغمائية ـ هي وحدها التي تحررت من الوقوع في هذا الدور؛ لأنها لا تسعى إلى البرهنة على المبادىء الأولية، بل تكتفي بالبحث عنها واستكشافها وإبرازها لإدراكها في تجردها. الطريقة النقدية لا تقيم برهاناً على شيء، بل تجعل مهمتها البحث عن المبادىء التي تسابق الناس إلى افتراضها ليستخدموها في براهينهم، ولا غرابة بعد هذا أن ترى الفلسفة النقدية والفلسفة الاعتقادية الدوغمائية مختلفتين حتى في وجهة السير؛ فالفيلسوف الدوغمائي يبدأ بافتراض مبادىء معينة، ثم يهبط منها إلى أحكامه التي يقولها عن هذا الكون وما فيه، كأنما مبادئه هذه هي المبادىء التي يستحيل أن يبدأ مفكر آخر بغيرها؛ تراه يبدأ مثلاً ـ مثل ديكارت ـ بافتراض العقل ومشروعية أحكامه، ثم يرتب على ذلك ما يلزم عنه من نتائج؛ أما الفيلسوف

النقدي التحليلي فلا يفرض من عنده شيئاً، وإنما يقبل ما يصدره الناس من أحكام على الأشياء، ثم يتناولها بالتحليل، راجعاً بها إلى مبادئها التي تستند إليها؛ ليس هو الذي يفرض على الناس مبادئهم هذه، أي أنه لا يدّعي لنفسه دور المشرع الذي يقرر هذا وينفي ذاك، لكنه رجل يحلل للناس أقوالهم ليتبصروا ما يكمن وراءها من مبادىء، لعلهم لا يكونون على وعي بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية مما حولها من تفصيلات الحياة التجريبية الجارية في حوادث الأيام؛ الفلسفة الدوغمائية تبدأ بفروض تفرضها تعسفاً واعتباطاً، وقد تقع في الخطأ الذي أسلفنا الإشارة إليه، وهو أن تحاول إقامة البرهان على تلك الفروض، ناسية أن مجرد التفكير في إقامة البرهان على مبدأ مفروض يسلبه أوليته ومشروعيته؛ أما الفلسفة النقدية التحليلية فتبدأ من وقائع، والوقائع التي أقصدها هي أحكام الناس الواقعة فعلاً والتي يصدرونها فعلاً في أمور حياتهم.

الفلسفية النقدية ـ أي التحليلية ـ تقبل أحكام الناس كما هي في الواقع، لتفحصها وتحللها كي تقرر ماذا تتضمنه تلك الأحكام من مبادىء؟ فهي كمن يحفر بئراً ليرى أين يكون الماء، فهو لا «يبرهن» على الماء، ولكنه يكشف عن وجوده؛ ولهذا ترى الفلسفة النقدية التحليلية لا تختص نفسها بقول دون قول من عبارات الناس؛ إنها «تحفر» أينما ضربت فأسها، لترى ماذا تستبطنه هذه العبارة أو تلك من مبادىء؛ فأي عبارة تصلح موضوعاً لبحثها؛ العبارة التي يقولها عالم الطبيعة أو عالم الرياضة أو التي يقولها الناس في حياتهم اليومية؛ ولا تجعل الفلسفة النقدية مهمتها معرفة الأشياء الخارجية، فهي لا تتصدى أبداً لوصف شيء ولا للحكم

على شيء، بل تترك ذلك لمن هم أولى بالكلام فيه، تترك وصف الأشياء الطبيعية ـ مثلاً ـ لعلماء الطبيعة بطرقهم الاستقرائية التجريبية[20]؛ وهي لا تعترك مع هؤلاء العلماء فيما يقولون، لأنها لا تعطي لنفسها الحق في أن تقول شيئاً؛ كلا ولا هي تدّعي أنها قادرة على إثبات شيء عما هو فوق الطبيعة؛ فمبحثها منصب على مبادىء المعرفة أياً كان نوعها، تلك المبادىء التي تنبث في أقوال الناس وأحكامهم، وتحتاج إلى التحليل الذي يخرجها؛ لهذا كله ترى الفلسفة النقدية لا تتحيز إلى حكم دون حكم؛ ولا تحصر نفسها في مجال من القول دون مجال؛ فهي تقبل المعرفة كما هي قائمة على أنها أمر واقع، لا لتقيم برهاناً على صدقها، بل لتتعقبها بالتحليل راجعة إلى المبادىء الأولية التي تسند كل ما يترتب عليها، وليس وراءها هي من مبادىء تسندها، فهي مفروضة فرضاً مطلقاً؛ حتى إذا ما انكشفت لنا مجموعة المبادىء التي نراها سنداً لمعارف الناس كما تتبدى في أقوالهم، نسقنا هذه المبادىء، وكان لنا أن نقول عن مجموعة نسقها: هذه هي نتيجة عملنا الفلسفي.

إذا كانت مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصره تحليلاً ينتهي به إلى المبادىء الأولية التي إليها تستند تلك المعارف، فإنه بهذه المهمة إنما يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه؛ إنه لا يشرع لعصره تلك المبادىء، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادىء بصدق أو كذب، بل هو يحلل ليكشف

(20) Leonard Nelson, *Socratic Method and Critical Philosophy* ص 110 وما بعدها.

الغطاء عنها لا أكثر ولا أقل؛ وإذا رأينا فيلسوفاً يتناول هذه المبادىء نفسها بتأييد أو بتفنيد، أو بتغيير وتحوير، علمنا أنه قد جاوز بذلك مهمة الفيلسوف كما ينبغي لها أن تكون.

بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل «الميتافيزيقا»؛ وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزعم أن «كانط» قد أداه بعمله، وإن لم يكن هو الذي قصد إليه عند اعتزامه القيام بذلك العمل.

فالفيلسوف إذا ما انتهى من تحليله للفكر في عصره، واستخراجه للفروض المطلقة التي ينطوي عليها ذلك الفكر، فهو بمثابة من يقول: إن هذا العصر المعين يعتقد في هذا المبدأ وهذا وذاك؛ إن أهل هذا العصر المعين لا يقبلون مناقشة في هذا الفرض وهذا وذاك؛ هم يبرهنون صدق أقوالهم بالمبدأ الفلاني، أما المبدأ نفسه فهو عندهم فرض مطلق لا يقبل البرهنة عليه. وبالطبع يجوز للفيلسوف أن يحلل الفكر في أي عصر غير عصره، ويستخرج المبادىء الكامنة في ذلك الفكر، وهو هنا أيضاً يعمل عمل المؤرخ الذي يسجل عن عصر ما حقيقة معينة بناء على وثائق، وما الوثائق هنا إلا ما خلفه أهل ذلك العصر من مدونات اشتملت على تفكيرهم. ولنضرب مثلاً بمبدأ السببية[21] نوضح به ما نقول:

(أ) في علم الطبيعة عند «نيوتن» افتراض تنبني عليه أقواله في هذا العلم، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً، وأما بعضها الآخر

(21) راجع في ذلك كتاب: Collingwood R.G, *Essay on Metaphysics* الفصل السادس.

فبغير أسباب، وهذا النوع الأخير يخضع في حدوثه إلى قوانين؛ اي أن «نيوتن» يبني كلامه في علم الطبيعة على افتراض سابق، هو أن السببية شيء والقوانين الطبيعية شيء آخر؛ فإذا تحرك جسم حركة خالية من المؤثرات الخارجية، منتقلاً في خط مستقيم ومارا بالنقط 1، 2، 3، 4... فمروره بأي نقطة واقعة على خط مساره في لحظة معينة، يمكن حسابه مقدماً من سرعته بناء على «قانون» الحركة؛ وليس هنا ـ بناء على «نيوتن» ـ سببية على أي صورة من الصور؛ وإذاً، فمرور الجسم المتحرك على نقطة 3ـ مثلاً ـ حادثة بغير سبب، وإن تكن قد حدثت وفق قانون معلوم؛ أما إذا غيّر الجسم المتحرك طريق سيره بفعل جسم آخر اصطدم به، فعندئذ يكون التحول في مجراه نتيجة لسبب؛ وعلى هذا النحو يجعل «نيوتن» مبدأ السببية غير شامل لحوادث الطبيعة كلها، وهو يجعل ذلك « مبدأ مفروضاً» ليس مما يقوم عليه برهان.

(ب) فلما جاء القرن الثامن عشر، غيّر الناس افتراضهم، واستبدلوا به افتراضاً آخر، أو قل اتخذوا لأنفسهم «مبدأ» آخر في فهم الطبيعة، إذ جعلوا السببية شاملة لحوادث الطبيعة كلها، وأصبح المبدأ عندهم هو أن لكل حادثة سبباً؛ وها هنا كتب «كانط» ما كتبه من فلسفة يحلل بها قضايا العلم الطبيعي فكان أن انتهى من تحليله إلى أن السببية مقولة من المقولات العقلية التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو، وكان هذا هو ما رد به على «هيوم»، إذ لاحظ «هيوم» أن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة، وإذاً، فليس يمكن إقامة برهان

عليها. إن الإنسان ـ في رأيه ـ حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتحركها، لا يرى « سببية» بين الكرتين، وكل ما يراه بعينيه من هذه الحادثة هو أن كرة أولى تحركت وكرة ثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة، هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان، وعلى هذا فلا تكون حوادث الطبيعة مرتبطة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه؛ فجاء «كانط» يقول: نعم إن «السببية» ليست مما نراه بالأعين، بل هي «مبدأ عقلي» نفهم على ضوئه تتابع الحوادث؛ فما معنى ذلك؟ معناه أن علماء الطبيعة في عصره يفهمون حوادث الطبيعة على افتراض افترضوه، وهو أن لكل حادثة سبباً، وكان يمكن أن يفترضوا افتراضاً غيره، وأن يفهموا حوادث الطبيعة فهماً يختلف عن فهمهم لها، كما حدث ذلك في القرن السابق لعصر «كانط» ـ وهو عصر «نيوتن» كما قدمنا لك ـ وكما حدث أيضاً في العصر الحديث.

إن من أهم ما يميز علم الطبيعة في القرن الثامن عشر ـ وهو عصر «كانط» ـ هو أنه يستخدم «السببية» و«القانون الطبيعي» بمعنى واحد؛ فما هو خاضع لقانون طبيعي خاضع في الوقت نفسه للرابطة السببية، والعكس صحيح، على خلاف ما رأيناه في القرن السابع عشر، إذ جعلوا حوادث الطبيعة نوعين: فمنها ما يخضع لقوانين ومنها ما يخضع للسببية، جاعلين لكل من هاتين الكلمتين معنى غير معنى الكلمة الأخرى.

(ج) وجاء علم الطبيعة في عصرنا الراهن، فاختفت فكرة السببية من أذهان العلماء اختفاءً تاماً، ولم يعد شيء في رأيهم يحدث بفعل هذا «السبب» أو ذاك، بل تحدث الظواهر وفق

«قوانين»، وما القوانين إلا ضروب من تتابع الحوادث لوحظت وسجلت، فإذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر بحيث تغير مجراه، لا نقول ما كان يقوله «نيوتن»، إن قانون الحركة قد تعطل فعله في هذه الحالة «بسبب» خارجي هو الصدمة التي جاءت من جسم آخر فغيرت مسار الجسم المتحرك؛ وإنما نجعل الحركة كلها، بما يحدث فيها من انكسارات خاضعة لقانون أو أكثر.

فما معنى هذا كله؛ ماذا نقول في فيلسوف يقرر ـ مثلاً ـ أن لكل حادثة سبباً، وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها، كما قال «كانط»؟ إننا نقول له: هذا مبدأ قام في عصر واحد، وانبنى عليه علم ذلك العصر، فماذا قررته فأنت إنما تؤرخ للفكر في ذلك العصر، لا أكثر ولا أقل، ولو أرخت لعصر «نيوتن» لاضطررت إلى قول آخر، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً دون بعضها الآخر، ولو أرخت للعصر الحاضر، لاضطررت أن تقول قولاً ثالثاً، وهو أن ليس لأي حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق.

إن من حق الفيلسوف، بل من واجبه ـ في رأينا ـ أن يحلل الفكر في أي عصر شاء ليستخرج مبادئه الأولى المفروض صدقها عند أهل ذلك العصر، لكن ليس من حقه، ولا مما يؤدي إلى معنى، أن يتناول هذه المبادىء بالتأييد أو بالتفنيد، كأنها من القضايا العادية التي تزعم من الكون هذا الشيء أو ذاك؛ الفيلسوف الذي يتناول المبادىء الثلاثة السابقة عن «السببية» ليقول إن رأيه هو صواب هذا وخطأ ذلك، يجاوز حدود مهمته المعقولة المشروعة، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحمل معنى، فليس

مما له معنى أن تقول عن فرض ما إنه صادق أو كاذب، لأن الفرض في كل الحالات مسلم به، لأنه مجرد فرض، وليس هو بالعبارة التي تدّعي الوصف والتصوير؛ والذي يقال عنه إنه صحيح أو خطأ، هو ما ينبني على الفرض من نتائج؛ فعندئذ يجوز لنا أن نقول عن نتيجة ما إنها صواب لأنها تتسق مع الفرض الأول، أو إنها خطأ لأنها لا تتسق مع الفرض الأول.

لو قال قائل: «ليس في العالم سببية تربط حوادثه» لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي ينبني عليه علم الطبيعة الآن، لكنه يكون خطأ بالنسبة لعصر «كانط» لأنه لا يتسق مع الفرض الأول الذي افترضه أهل ذلك العصر.

وهنا يظهر الفرق بين عمل العالم وعمل الفيلسوف: العالم يقيم أبحاثه ونظرياته على أساس فروض مزعومة ليس من شأنه أن يتعرض لها، بل ليس حتماً عليه أن يكون على وعي بها؛ والفيلسوف يحلل أقوال العالم ليستخرج من لفائفها الفروض التي على أساسها بنيت تلك الأقوال؛ أو بعبارة أخرى، يقرر العلماء في العصر المعين مبدأ على أنه حقيقة، ويأتي الفيلسوف فيؤرخ لهم ما يقررون؛ فلو تكلم عالم من القرن الثامن عشر لقال على صورة تقريرية: «لكل حادثة سبب»، ولو تكلم فيلسوف عن ذلك العصر لقال: «يفرض العلماء أن لكل حادثة سبباً». وواضح أنك إذا أردت مناقشة الفيلسوف في قوله هذا، فينبغي أن تقوم المناقشة على أساس تاريخي؛ فهو في قوله مستند إلى «وثائق»، هي القضايا التي قالها علماء ذلك العصر، وأما أنت فتدّعي له أن

تلك «الوثائق» لا تدل على النتيجة التي انتهى إليها؛ إنكما لا تختلفان في صحة المبدأ نفسه، بل يكون موضوع الاختلاف بينكما هو: هل يدل تحليل ما قاله العلماء في ذلك العصر على أنهم كانوا يفرضون هذا المبدأ المعين أساساً لتفكيرهم؟

ولو كانت «الميتافيزيقا» عند «كانط » هي هذا التحليل، كان هذا الفيلسوف العظيم في طليعة الفلاسفة بالمعنى الذي نقبله لهذا الكلمة، وهو أن «الفلسفة» إما أن تكون تحليلاً لكلام الناس، وإما ألا تكون شيئاً.

كانط بعد هايدغر:

الإنسان «ما هو؟» أم «من هو؟»

فتحي المسكيني[*]

إن الإنسان ما إنْ يُلاحَظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرجاً (منزعجاً) (. . .) بحيث سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرف كما هو».

كانط

«نحن لا نسأل ماذا (was) هو دون تعيين، بل مَنْ (wer) يكون هو. نحن لا نسائل ولا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان فلان (Der und Der)، والذين والـ نحن (des Wir). إن سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإن السؤال السابق الأصيل

(*) أستاذ فلسفة تونسي له دراسات متعددة حول هيغل وهايدغر.

والملائم ليس سؤال ماذا (die Wasfrage)، بل سؤال من (die Werfrage). ونحن لا نسأل «ما هو الإنسان؟»، بل «منْ هو الإنسان؟». قد يظهر أن ذلك مجرد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنه قد أُعطي للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهةً معينة جداً.

هايدغر

«إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج الأمبريقي ـ المتعالي، الذي يسمى إنساناً».

فوكو

«إن كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. وذلك يعني فقط أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بما هي كذلك».

هابرماس

تقديم: الحداثة والذاتية

إن السؤال عن الحداثة قد ينبغي أن نستفهم عنه كما ينكشف من خلال آخر اشتغال حاسم عليه في أفق المعاصرين، ونعني

تحديداً دروس هابرماس عن الخطاب الفلسفي في الحداثة التي نشرها سنة 1984.

إن الفرضية الهادية في تلك الدروس هي هذه: «أن هيغل قد كان الأول الذي طور بكل جلاء مفهوماً عن الحداثة؛ ولهذا ينبغي أن نعود إليه من أجل فهم الدلالة التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة والمعقولية، تلك الدلالة التي كانت بديهية إلى حد كبير وصارت اليوم موضع سؤال»[1].

ماذا قال هيغل حتى يستأهل هذا المقام؟ لقد استنفر هابرماس جملة جد عديدة من الشواهد التي تعود إلى تقرير ما يلي: يقول هيغل: «إن مبدأ العالم الحديث هو بعامة حرية الذاتية. وبحسب هذا المبدأ، فإن كل الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية إنما تتطور من أجل التحصل على الحقوق التي من شأنها»[2].

إن ما همّ هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس «الحداثة» على مفهوم «الذاتية»، ليس فقط من أجل أنه يمكّنه من إقامة الافتراض التالي: «أن الحداثة لا يمكنها ولا هي تريد أن تستلف من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجه؛ إنها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها»[3]، بل بخاصة من أجل أنه يوفر سياقاً نظرياً

(1) J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, 1988), p. 5.

(2) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Dérathé (Paris: Vrin, 1975), p. 283.

(3) J. Habermas, *op. cit.*, p. 8.

متيناً للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة. ربّ سياق يبدو أن هابرماس قد حاول تخريج ملامحه الأساسية من خلال المفارقة اللطيفة التالية: أن «فلسفة الأزمنة الجديدة، من السكولائية المتأخرة إلى كانط، إنما تعبّر بعدُ عن الفكرة التي تملكها الحداثة عن نفسها. وعلى ذلك فإنه منذ نهاية القرن الثامن عشر فقط أخذت الحداثة تطرح على نفسها مشكل العثور على ضماناتها الخاصة؛ وهذا المشكل قد أخذ شكلاً بلغ من الحدة أن هيغل قد أمكن أن يفهمه بوصفه مشكلاً فلسفياً، بل جعل منه المشكل الأساسي لفلسفته»[4].

إن طرافة هيغل هو كونه يمكّننا من أن نميز بين «الأزمنة الجديدة» وبين السؤال الفلسفي عن «الحداثة»، بين فلسفات تعبّر عن فكرة الحداثة دون وعي «زماني» خاص بها وبين فلسفات صار مدارها هو معاناة الحداثة بوصفها «عصراً» يرفع وعيه بنفسه ميزة روحية غير مسبوقة. علينا أن نميز بين «die Zeit»/ الزمان، وبين «die Zeit»/ العصر. إن الحداثة مشكل «عصر» وليس مجرد «زمان» جديد. ولكن أين تكمن المفارقة بالنسبة إلى كانط؟

يقول هابرماس: «إن كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. وذلك يعني فقط أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بما هي كذلك. فإنه من وجهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتأول فلسفة كانط بوصفه التفسير الذاتي الحاسم للحداثة

(4) *Ibid.*, p. 19.

(l'auto-exégèse décisive de la modernité). إن كانط، لهذا السبب، يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية»[5].

بذلك يبدو أن علاقة كانط بالحداثة تنطوي على صعوبة متوارية: إن كانط لم يعد اليوم رمزاً سعيداً للحداثة ـ كما يظن الفهم العامي ـ بل صار علامة «تعبّر» عنها دون أن تفهمها بما هي كذلك. ولكن ما معنى «أن نعبّر» عن أمر دون أن نفهمه «بما هو كذلك»؟ - «عبّر» تفترض «العبور» من.. إلى..، ومنه «تعبير» الأحلام أي إخراجها من الأعراض إلى الدلالة، كذلك الأمر في اللغات الغربية: (aus-drücken) مثل (ex-primer) أو (ex-press) هي أفعال «إخراج» ما هو تحت ضغط وعبء وثقل (pressure, pression, Druck).

ولكن ألا يتعارض هذا مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار، صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية الحديثة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟»، «ماذا يحق لي أن آمل؟»، وأخيراً «ما هو الإنسان؟» أليست هذه الأسئلة هي هي «الملامح الجوهرية للعصر» التي أشار إليها هابرماس بنظارات هيغل؟ أم أن هذه الأسئلة وبالصيغة التي أتت بها هي تنطوي بعدُ من نفسها على علاقة ملتبسة بالحداثة؟

يبدو أنه من المفيد أن نقرأ أسئلة كانط الأربعة بوصفها الملامح المقوّمة لفكرة الحداثة كما كان يمكن التعبير عنها من

(5) *Ibid.*, p. 23.

خلال براديغم الذاتية. إن ذلك هو التفسير الوحيد لسبب نزعة المعاصرين من هيغل إلى دريدا، إلى إرساء تقليد نقد الحداثة على إشكالية نقد الذاتية[6].

إن الحداثة إذاً، اليوم، تهمة منهجية وميتافيزيقية معاصرة لم يجد الفلاسفة من هيغل إلى فوكو أفضل من كانط كبش فداء للتخلص منها. وعلى الحقيقة ليس الاتهام موجهاً للحداثة بقدر ما هو موجه نحو المبدأ الذي قامت عليه، أي مبدأ «الذاتية». من أجل ذلك فإن تخريج دلالة الحداثة انطلاقاً من كانط إنما يعني إذاً، إذا تُصفِّح، التفكير في ضوء الشعار «كانط والذاتية» أو «كانط وتأسيس الحداثة على مبدأ الذاتية».

إن غرضنا في هذا القول هو البحث عن مسلك آخر إلى كانط، تعني الآخرية فيه أنه يعدل قليلاً عن طريق التبشير بتنويرية كانط، لينصرف بعض الوقت إلى معاودة موجبة لأصل المشكل الذي ادعى كانط حله، أي إلى نمط الهُوية (l'ipséité) الذي أسس عليه كانط مبدأ «الذاتية» الذي أقام عليه أسئلته عن الحداثة. ما هو أساس تأسيس الحداثة على الذاتية؟ وذلك يعني: ما هو أساس الذاتية؟ ربّ أسئلة وجدنا أن هايدغر الثاني، هو من افتتح وجه البحث فيها، حين عزم عزماً صريحاً في صيف 1934ـ ضمن أحد دروسه بعد المنعرج ـ على استبدال صيغة السؤال الكانطية «ما هو الإنسان؟» بصيغة مبتكرة هي «مَن هو الإنسان؟»، ثم،

(6) *Ibid.*, p. 67.

ضمن محاضرة في سنة 1938، تحت عنوان «تأسيس صورة العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا»[7]، إلى إحصاء طريف لما يمكن أن نسميه الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط.

فقد أحصى هايدغر خمس ظواهر مقومة للحداثة من جهة ما هي «عصر»[8] ميتافيزيقي مميز، هي توالياً:

1. «العلم» الحديث من جهة ما هو في ماهيته «تمثيل» للموجود؛
2. «التقنية» بوصفها «تحويلاً» لماهية العملي بعامة؛
3. انزياح الفن إلى دائرة نظر «الإستاطيقا»؛

---

(7) M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, vierte Auflage, 1963), p. 344. Trad. Fr. *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, nouvelle édition, Coll. Tel. 1992), p. 460.

والعنوان هو:

- «Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes druch die Metaphysik».

(8) يقول هايدغر: «إن ما يتم داخل الميتافيزيقا هو إمعان النظر في ماهية الموجود وقرار في شأن ماهية الحقيقة. إن الميتافيزيقا تؤسس بذلك عصراً (ein Zeitalter)، من جهة ما تمنحه عبر تفسير معين للموجود وعبر تصور معين للحقيقة الأساس الذي يشد هيئة ماهيته. وهذا الأساس إنما يحكم كل الظواهر التي تميز ذلك العصر. إن إمعان النظر هو الشجاعة على أن نجعل من حقيقة مسبقاتنا الخاصة وفضاء أهدافنا الخاصة الأمر الذي هو أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه».

M. Heidegger, *Ibid.*, p. 69, Trad. Fr. p. 99.

4. رد القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر «ثقافية»، بحيث تصبح الحضارة ضرباً من السياسة الثقافية.

5. إزالة «الألوهية» (Entgötterung) من أفق العالم[9].

ما هي دلالة هذا الإحصاء الطريف؟

نحن نفترض أن هايدغر لم يفعل هنا سوى رصد الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة الثلاثة التي ضبطها كانط في الفصل 2 من الباب II من «نقد العقل المحض»: فالعلم هو كل إمكان المعرفة الإنسانية، والتقنية والثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، والمعيش الفني هو حدود التجربة الإستاطيقية، وإزاحة الألوهية من العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء. إن السؤال الكانطي الرابع «ما هو الإنسان؟» قد وجد بذلك المضمون الأنثروبولوجي الذي كان يبحث عنه. ولكن هل صرنا بذلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ إن إجابة هايدغر هي بالنفي.

من أجل بيان ذلك، نحن نقترح في هذا المبحث أن نقيم السؤال هكذا: ما دلالة الانزياح من السؤال الحديث «ما هو الإنسان؟» كما طرحه كانط الأخير، إلى السؤال المعاصر «من هو الإنسان؟» كما صاغه هايدغر الثاني؟

فإذا أمكن تذليل هكذا صعوبة، صار لنا أن نستفهم: بأي معنى يحق لنا أن نتوجه اليوم في التفكير في دلالة العنصر الإنساني

---

(9) *Ibid.*, pp. 69-70. Trad. Fr. pp. 99-100.

تحت هاجس أيكولوجي أو جيوفلسفي؟ أو من السؤال «من هو الإنسان؟» إلى السؤال الآتي «أين هو الإنساني؟».

[1] سؤال «ما هو الإنسان؟» لدى كانط: عارض متوار على فشل إيستمولوجي لبرنامج الأنثروبولوجيا الحديثة

من اللافت للنظر أن كانط لئن مرَّ بأطوار عدة قبل أن يبلغ في النهاية سنة 1800، وتحديداً ضمن درس في المنطق[10]، إلى صياغة سؤاله الشهير «ما هو الإنسان؟»، فإن هاجس السؤال عن ماهية الإنسان قد كان حضر حضوراً متواتراً. فضمن دروس في الميتافيزيقا[11] التي ألقاها ما بين (1775 و1781)، وحيث لم يكن كانط يملك سياقاً نظرياً للبحث في معنى الإنسان سوى مبحث «علم النفس الأمبريقي» (psychologie empirique)، نحن نجده قد وضع الإصبع منذئذ على الصعوبة المزدوجة التي تحف بالمعنى الحديث للإنسان: إنه يعاني من ازدواج أصلي بين حس باطن بنفسه وحس خارج بجسمه، بين ما هو «متعال» وما هو «أمبريقي» في طبيعته[12]. هذا الكائن المتعالي/الأمبريقي في آن

---

(10) E. Kant, *Logique*. Traduction par L. Guillermit (Paris: Vrin, 1970), p. 25.

(11) E. Kant, *Leçons de métaphysique*. Présentation, traduction et notes par Monique Castillo. Préface de Michel Meyer (Paris: Librairie Générale Française, Coll. Le Livre de Poche, 1993).

(12) يقول كانط، نفسه، ص 244: «إن هذا الأنا قد يمكن أن يؤخذ على معنيين: الأنا من حيث هو إنسان، والأنا من حيث هو عقل. أنا، من

يزعم أن ما هو أمبريقي فيه لا يدخل في ماهيته، وذلك يعني أنه ـ حسب عبارة كانط نفسه ـ حتى ولو خسر عدداً كبيراً من أعضائه إنما «يمكن له أن يقول: أنا موجود»، وذلك «أن رجله تنتمي إليه، حتى وهي مقطوعة، وهو يدركها كما يدرك أي شيء آخر قد أصبح بلا جدوى، كحذاء قديم عليه أن يرمي به»[13].

بيد أنه إذا كان هذا الادعاء «المتعالي» بمثابة آخر راسب قوي من التصور الروماني للإنسان بوصفه «حيواناً عاقلاً»، فإن إقرار كانط بأنني لا أكون إنساناً إلا متى كنت «موضوعاً للحسّين الباطني والخارجي معاً»، إنما هو علامة متوارية عن مولد مفهوم للإنسان لم تعرفه «إنسانوية» النهضة ولا «عقلانية» المحدثين.

يقول فوكو: «إن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج الأمبريقي ـ المتعالي، الذي يسمى إنساناً»[14].

إن اكتشاف كانط المبكر (منذ دروس في الميتافيزيقا 1775ـ 1781) لواقعة الازدواج الأمبريقي/المتعالي لمعنى الإنسان قد يجعلنا نطرح هكذا سؤالاً: لماذا انحصرت مصالح العقل ضمن نقد العقل المحض (1781) في الأسئلة الثلاثة الشهيرة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب علي أن أفعل؟»، «ماذا يحق لي

= حيث أنا إنسان، موضوع للحس الباطن والظاهر. أما من حيث أنا عقل، فأنا موضوع للحس الباطن فحسب».

(13) *Ibid.*, p. 245.

(14) ميشال فوكو، «الكلمات والأشياء» (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989ـ 1990)، ص 264.

أن آمل؟» وبعبارة أدق: لماذا تأخر كانط في صياغة السؤال الرابع: «ما هو الإنسان؟»، حيث لم تظهر ملامحه الأساسية إلا في الحقبة ما بعد النقدية، وتحديداً سنة 1798 ضمن كتاب «الأنتروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية»، وبخاصة سنة 1800 ضمن دروس المنطق؟

يبدو أن مكمن الصعوبة هنا ليس بيوغرافياً بل هو في صلب مسألة الإنسان نفسها. إن كانط ما لبث يؤكد صعوبة «معرفة الإنسان»، ليس فقط، كما ضمن دروس 1775 في الميتافيزيقا، بسبب أن علم النفس الأمبريقي لم يفلح في عصره في الاستجابة إلى نموذج الميكانيكا الذي قامت عليه الفيزياء الحديثة، بل على وجه الخصوص، كما نرى ذلك سنة 1798 في كتاب «الأنتروبولوجيا»، بسبب أن الإنسان ليس موضوعاً فقط بل هو «مواطن عالمي» (un citoyen du monde)[15]، وأن «معرفة العالم واستعمال العالم عبارتان هما من حيث الدلالة متباعدتان بعض التباعد؛ فحيث لا تفعل الأولى سوى فهم اللعبة بوصفها فرجة، تكون الثانية مقاسمة لهذه اللعبة»[16]. إن الإنسان لا يقبل أن يكون «فرجة» (un spectacle) تُفهم من خارج؛ إنه في ماهيته «مقاسمة» (un partage) للعبة المعرفة من الداخل. من أجل ذلك تأخر كانط في اعتبار سؤال «ما هو الإنسان؟» أحد المصالح الأساسية للعقل، ولم يثبته في مخطوطة 1781. بل إن كانط، حتى سنة 1798، لم يقصد إلى إنتاج «معرفة نظرية» حول

(15) E. Kant, *Anthropologie*, VII, 120.

(16) نفسه.

الإنسان: إنه لم يزعم أكثر من «أنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية». ربّ عنوان علينا أخذه بوصفه علامة على فشل إيبستمولوجي لطيف في تحصيل «معرفة نظرية» بالإنسان، من اللافت للنظر أن كانط لا يجد حرجاً في الاعتراف به صراحة حين ينبه إلى أن «كل المحاولات للبلوغ على نحو صلب إلى هكذا معرفة إنما تعترضها عوائق ذات بال تتعلق بالطبيعة الإنسانية نفسها»[17]. ربّ عوائق يحصيها كانط في ثلاثة: [1] «أن الإنسان ما إنْ يُلاحَظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرجاً (منزعجاً)»، بحيث «سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفى ولن يريد في هكذا حال أن يُعرَف كما هو»؛ [2] أن الإنسان إذا ادعى أنه «لا يكتشف سوى نفسه» فهو يسقط في «وضعية مؤرقة: أنه إذا كانت آلته عاملة، فهو لن يُلاحظ نفسه، وإذا لاحظ نفسه، فإن آلته في سكون»؛ [3] أن العادة طبيعة ثانية ومن ثم هي «تعسّر على الإنسان مهمة الحكم على نفسه، وماذا يجب أن يفكّر في شأن نفسه»؛ [4] أنه «في غياب مصادر حقيقية» (à défaut de véritables sources) لمعرفة الإنسان، فإن أنثروبولوجيتنا سوف تُستمد من «التاريخ الكوني، والبيوغرافيا وحتى من مسرحيات وروايات»[18]، أي مما لا يدخل في باب «معرفة العالم» بل في باب «استعمال العالم»، من «وجهة نظر براغماتية» تجيب على السؤال: «كيف يستعمل الإنسان نفسه؟»، وليس من «استنباط قبلي» يجيب على السؤال: «ما هو الإنسان؟».

---

(17) نفسه.

(18) نفسه، VII، ص 121.

ولكن علينا أن نسأل: إذا كان آخرُ كلام كانط على الإنسان هو كتاب «الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية» فكيف يجدر بنا أن نفهم إثباته، ضمن دروس المنطق المنشور سنة 1800، لسؤال «ما هو الإنسان؟»، ليس فقط بوصفه السؤال «الرابع» والمصلحة «الرابعة» من أسئلة ومصالح العقل المحض، بل بوصفه غرض الأنثروبولوجيا التي «يمكن أن نرد إليها كل شيء بما أن الأسئلة الثلاثة الأولى إنما تتعلق بالسؤال الأخير»[19]؟ بأي معنى يمكننا أن نفهم تصريح كانط بأن الأنثروبولوجيا هي المصدر الحقيقي لسؤال الميتافيزيقا «ماذا يمكنني أن أعرف؟» وسؤال الأخلاق «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟» وسؤال الدين «ماذا يحق لي أن آمل؟».

إن رأس الصعوبة هنا هو أن هذا «المصدر الحقيقي» لا يمكن لنا أن نبني حوله «معرفة نظرية» بل فقط أن ننظر إليه «نظرة براغماتية» تساعدنا على فهم الطريقة التي يستعمل بها الإنسان نفسه. وإذا أخذنا بالتمييز الذي اقترحه فوكو في مقدمة الكلمات والأشياء بين ما تقوله ثقافة ما عن نفسها، وبين ما تسكت عنه وتستعمله سراً، أي بين «تاريخ الهوهو» (l'histoire du Même) مأخوذاً هنا في معنى «تاريخ الذات» وبين «تاريخ الآخر» (l'histoire de l'Autre)، مقاماً للتساؤل عن دلالة انتهاء كانط سنة 1800 إلى صياغة السؤال الرابع «ما هو الإنسان»، تبين أن هذا السؤال يُؤخذ على معان عدة، متى فهمناه في ضوء «تاريخ الذات» أو من وجهة نظر «تاريخ الآخر».

فقد تعودنا قراءة سؤال «ما هو الإنسان؟» ضمن تاريخ الذات

(19) كانط، «المنطق»، مصدر سابق، ص 25.

بوصفه تتويجاً إيبستمولوجياً مظفراً للتصور الحديث للإنسان بعد انبجاسة الكوجيتو الديكارتي وفرض نفسه بوصفه براديغماً لتحقيق النفس بعامة، بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا على السؤال عن ماهية الإنسان المردود على الجملة إلى صفة «الكائن المفكر». فإذا نظرنا الآن من زاوية «تاريخ الآخر» ـ آخر الذات ـ فإن سؤال «ما هو الإنسان؟» إنما ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي وإنكاري وشبه كلبي وليس سؤالاً إيبستمولوجياً سعيداً. إنه نمط مابعد نقدي من الريبة الصامتة مما آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي، أي معنى الإنسان/الآلة. إن سؤال كانط هو سؤال إنكاري وعلامة متوارية على بداية التشتت المنهجي لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الإيبستمولوجية للعقل النظري الحديث. إن هذا السؤال سؤال حيرة وليس سؤال يقين في سياق نظري للعلم السوي المسيطر على إمكانية المعرفة في عصر ما.

[2] هايدغر والهوية: أو الانزياح من السؤال المتعالي «ما هو الإنسان؟» إلى السؤال التاريخاني «مَن هو الإنسان؟»

إن أول ما يلفت النظر هنا هو أن هايدغر أيضاً قد أتى إلى صياغة سؤال «مَن هو الإنسان؟» في درس عن المنطق، وذلك كما حصل مع كانط حيث أنه اهتدى أيضاً، إلى السؤال «ما هو الإنسان؟» في درس عن المنطق. وإذا كان قارىء الوجود والزمان قد يعثر بلا عسر على صياغة صريحة لـ «سؤال من؟» (Frage nach dem Wer) في الفقرة 25 من الكتاب، فهو لن يصيب ههنا من السؤال الأساسي «مَن هو الإنسان؟» (wer ist der Mensch?) شيئاً؛ فهذا السؤال لم يطرحه هايدغر في الأفق المتعالي لمشروع

«الأنطولوجيا الأساسية»، حيث يتعلق الأمر بالبحث عن ملامح «هيرمينوطيقا الدازين» من جهة ما هي متقومة بإشكالية الزمانية، بل هو سؤال لم يأت إليه إلا في درس صيف 1934 وضمن درس عنوانه مثير، ألا وهو المنطق من حيث هو السؤال عن ماهية اللغة (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)[20]، وهو لم يُنشر إلا سنة 1998 ولم يُترجم إلى الفرنسية إلى حد الآن. إن الجديد هو أن هذا السؤال عن ماهية اللغة لم يعد سؤالاً كيانوياً (existenzial) عن الكلام، أي يبحث في معنى اللغة من جهة ما هي أفق انفتاح العالم في الكلام العياني (faktisch) الذي من شأن موجود قُدت هُويته من العناية بالنفس بوصفها زماناً، بل في فسحة تاريخ الوجود من حيث هو تاريخ الهوهو، مأخوذاً هنا في معنى تاريخ حقيقة الوجود، الذي تعاقبت محاولات الفلاسفة منذ أفلاطون إلى نيتشه لاختلاس النظر إلى وجهه التاريخاني الذي لا ينجلي إلا بقدر ما يحتجب. فالكوجيتو الحديث مثلاً ليس انجلاء

---

(20) يتكوّن درس صيف 1934ـ المنطق من حيث هو سؤال عن ماهية اللغة ـ من مقدمة (في بناء المنطق ومصدره ودلالته وزعزعته الضرورية) وقسمين؛ القسم الأول (السؤال عن ماهية اللغة بوصفه سؤالاً أساسياً وسؤالاً هادياً لكل منطق)، يضم ثلاثة فصول (السؤال عن ماهية اللغة والسؤال عن ماهية الإنسان؟ والسؤال عن ماهية التاريخ)؛ أما القسم الثاني (الزمان الأصلي بوصفه أرضية كل الأسئلة التي طُرحت إلى حد الآن واستئناف سلسلة الأسئلة في وجهة مقلوبة)، فهو يحتوي أيضاً على ثلاثة فصول (تاريخية الإنسان مجربة انطلاقاً من علاقة محولة مع الزمان وفي تجربة ماهية الإنسان انطلاقاً من مقدوره والوجود ـ الإنسان Menschsein واللغة).

لماهية الإنسان إلا بقدر ما هو علامة حاسمة على تمنع هذه الماهية عن أن تهب نفسها في لغة غير لغة الوجود الذي بها تختفي.

ولكن كيف أتى هايدغر إلى صياغة سؤال «مَن هو الإنسان؟» وما هي دلالته؟

يقول هايدغر: «إن السؤال عن ماهية اللغة قد توسّع دون قصد إلى السؤال «ما هو الإنسان؟»؛ بيد أنه إنما الآن تبدأ الصعوبة التي اصطدمنا بها بعدُ عند السؤال التمهيدي. إن اللغة بلا ريب ليست معلقة الآن في الهواء، بل هي تابعة لوجود الإنسان. ولكن إلى أي قِبلة ينتمي الإنسان؟ أين ينتصب الإنسان في جملة الوجود؟»[21].

ما هي الصعوبة التي يشير إليها هايدغر؟ إنها الصعوبة التي تحف سلفاً بكل سؤال يُصاغ في شكل «ما هو؟» (was ist?) أو «سؤال الماهية» (die Wesensfrage)، ويعني بذلك كون «كل سؤال

---

(21) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38 (Frankfurt Am Main: Vittorio klostermann, 1998), S. 29. «Die Frage nach dem Wesen der Sprache hat sich unversehens erweitert zur Frage: «Was ist der Mensch?». Allein, jetzt beginnt dieselbe Schwierigkeit, auf die wir schon bei der Vorfrage gestohlen sind. Die Sprache zwar hängt jezt nicht in der Luft, sondern ist dem Sein des Menschen zugehrig. Aber wohin gehrt der Mensch? Wo steht der Mensch im Ganzen des Seins?».

ماهية إنما له طابع السؤال السابق [إلى الطرح] (Vorfrage)[22]، أو (السؤال الأولي أو السؤال القبلي بالمعنى الزماني)؛ والحال أن «السؤال السابق [إلى الطرح] حمّال لمعانٍ ثلاثة: [1] إنه يسأل عما هو في المقدمة (nach vorne)؛ [2] إنه يسائل عما يخرج من (hervor) التركيبة الأساس؛ [3] إنه يسبق (geht vorher). [..] وليس التفلسف شيئاً آخر غير الوجود المستمر على طريق هذا الحقل السابق للأسئلة السابقة»[23]. وذلك يعني لدى هايدغر أن سؤال الماهية مدعو سلفاً إلى أن يكون «سؤالاً سابقاً»، بمعنى أنه «يفتتح ميداناً» فيه ينكشف المسؤول عنه و«يسائل باتجاه (hervorfragt) الملامح الأولى» لتعينه و«يتقدم (vorausgeht) كل تسآل متعين» عنه[24].

وإذا أخذنا «اللغة» ميداناً للسؤال على عادة متفلسفة العصر، توضح أن اللغة لا وجود لها من حيث العيان إلا حيثما يكون متكلمون. إن كل لغة لا قوام لها إلا حيثما ثمة «حديث» ein Gesprach[25] عنده يأتي الإنسان إلى نفسه. «إن وجود الإنسان

---

(22) *Ibid.*, p. 19. «Jede Wesensfrage hat den Charakter einer Vorfrage».

(23) *Ibid.*, p. 20. «Die Vorfrage hat also einen dreifachen Sinn: 1. Sie fragt nach vorne. 2. Sie fragt das Grundgefüge hervor. 3. Sie geht vorher. [..] Philosophieren ist nichts anderes als ständiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen».

(24) *Ibid.*, p. 22.

(25) p. 24.

إنما ينطوي في نفسه على وجود اللغة»[26]. هذا النحو من الاستشكال قاد هايدغر رأساً إلى رد الصعوبة التي تحف بالسؤال الكانطي «ما هو الإنسان؟» إلى وطأة الترجمة الرومانية للتعريف اليوناني للإنسان بوصفه ανθρωποσ ζωον λωον λολον εχον بعبارة (Homo est animal rationale). هذا النقل للمشكل من موضع «اللغة» λογοζ إلى مقولة «العقل» (ratio) هو الانزياح الروماني من المعنى العياني للإنسان بوصفه «الحيوان القادر على الكلام» إلى معناه النظري بوصفه «حيواناً عاقلاً».

إن طرافة هايدغر تكمن هنا في إبراز الدور الذي يختفي في السؤال عن الإنسان: «إننا لا نعثر على اللغة إلا وهي متعينة انطلاقاً من ماهية الإنسان، وإننا من ثم لا نعثر على ماهية الإنسان إلّا انطلاقاً من اللغة. إننا نوجد ههنا ضمن منطقة حركة الدور»[27]. هذا الدور ليس حاجزاً يمكن إزالته، بل هو نمط من «الدوار» (ein Wirbel) الأصيل الذي هو ما يميز التفلسف عن العمل العلمي[28]. ربّ دوار لا مخرج منه إلا بقدر ما نفلح في العثور على «الوضع الصحيح للسؤال السابق»، وهو ما يستجمعه هايدغر في ضرورة الانتقال من عادة «سؤال ماذا؟» (die

(26) p. 25. «Das Sein des Menschen fakt in sich das Sein der Sprache».

(27) p. 31. «Wir finden die Sprache erst aus dem Wesen des Menschen bestimmt - und dann das Wesen des Menschen wiederum aus der Sprache. Wir sind heir in der eigentümlichen Lage der Kreisbewegung».

(28) Ibid., p. 32.

(die Wasfrage) إلى نمط مستحدث من السؤال هو «سؤال مَن؟» (die Werfrage)[29]؛ ولكن بأي وجه قد يتسنى لنا الاستغناء عن سؤال ما هو؟ إلى أي مدى يمكن أن نتفلسف بلا أي تعيين ماهوي للمفكَّر فيه؟

إن سؤال «ما هو الإنسان؟» (was ist der Mensch?) إنما يتناول الإنسان كما يتناول «شيئاً» (ein Ding) أو موجوداً «قائماً» (Vorhandene)[30] يبحث عن خصائصه؛ وذلك يعني على طريقة العلوم بحثاً عن صورة الإنسان النظري الذي بناه العصر الكلاسيكي. إن علينا أن نسأل: هل يستغرق سؤالُ ما هو؟ دلالةَ السؤال الفلسفي بعامة؟

قد يمكن مثلاً أن نستعيض عنه بسؤال آخر. فبدلاً من سؤال «ما هو الإنسان؟» يمكننا أن نقول «كيف هو الإنسان؟» (der Mensch?) أي على أي جهة من الوجود هو؟ لكن هايدغر سرعان ما ينبهنا إلى أن سؤال «كيف هو؟» إنما يظل «موجهاً من جديد» (zurückleitet) قِبلةَ السؤال «ما هو؟»، وذلك يعني «أن سؤال الكيف (die Wiefrage) لا يُعفينا من [سؤال] الما[هو]»[31].

يقول هايدغر: «إنه لن يبقى أي إمكان آخر لطرح سؤال الماهية عن الإنسان، طالما نحن لم نستبصر بأي وجه أن هذا السؤال إنما هو بالنسبة إلى الإنسان سؤال يخطىء مرماه (eine Fehlfrage).

لماذا؟ لأن سؤال ما هو؟ إنما يتعلق بما هو «غريب» (das

(29) *Ibid.*, pp. 32-sq.

(30) *Ibid.*, pp. 32-33.

(31) *Ibid.*, p. 34. «Die Wiefrage entbindet uns nicht von dem Was».

(Befremdende وهو يُقاس بمدى فلاحنا في الإشارة إلى «غرابة» (die Befremdlichkeit) المسؤول عنه؛ والحال أنه فيما يخص الإنسان «نحن لا نسأل ماذا (was) هو دون تعيين، بل مَنْ (wer) يكون هو. نحن لا نسائل ولا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان فلان (Der und Der)، والذين والـ نحن (des Wir).

إن سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإن السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال ماذا (die Wasfrage)، بل سؤال من (die Werfrage. ونحن لا نسأل «ما هو الإنسان؟»، بل «مَن هو الإنسان؟». قد يظهر أن ذلك مجرد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنه قد أُعطي للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهة معينة جداً»[33].

---

(32) *Ibid.* «Es bleibt so lange keine andere Mäglichkeit, die Wesensfrage nach dem Menschen zu stellen, solange wir nicht einsehen, inwiefern diese Frage in bezug auf den Menschen eine Fehlfrage ist».

(33) Ibid. «Wir fragen nicht unbestimmt, was, sondern wer et sei. Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des So oder Was, sondern im Bereich des Der und Der, der Die und Die, des Wir. Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die Wasfrage, sondern die Wergrage. Wir fragen nicht «Was ist der Mensch?», sondern «Wer ist der Mensch?». Dies scheint eine blo(e Wortangelegenheit zu sein, und doch ist mit dieser Fragestellung der Anwort schon eine ganz bestimmte Richtung gegeben».

ما هي الوجهة التي يلمح إليها هايدغر؟ إن أول علامة على هكذا وجهة هي صوغ الخطاب اليومي بوصفه صوغ الإجابة العيانية عمّن نكون مثل «أنا» أو «أنت» أو«نحن».

يقول هايدغر: «مَن تكون أنت؟ مَن تكون أنت نفسك؟ مَن أكون أنا نفسي؟ مَن نكون نحن أنفسنا؟ إن سؤال من؟ إنما يتسدد ضمن ميدان هذا الموجود الذي هو في كل مرة نفس ما (ein Selbst) ونحن يمكننا الآن أن نحدد الجواب على السؤال السابق هكذا: إن الإنسان هو نفس ما.

وأنّى لنا أن نعرف ماذا يكون نفسٌ ما. ههنا يعوزنا المفهوم تماماً. أجل نحن نستشعر بلا ريب، وإن على نحو غير واضح على الجملة، معنى معيناً. فنحن نفهم ماذا يعني نحن أنفسنا (Wir Selbst)، أنت نفسك، أنا نفسي. ولكن تعيين الماهية إنما يتطلب المفهوم دائماً. وهكذا فإن الجواب لا يبلغ ما هو غريب إلا مؤقتاً.

بيد أن الغريب لا يكمن في كوننا لا نملك عن النفس (vom Selbst) أي تعريف، بل أننا عند تسآلنا قد عدلنا عن وجهتنا مرتين. فنحن قد ضبطنا الوجهة على الحقيقة من حيث أننا لم نعد نسأل «ماذا» بل نسأل «من؟» إن الإجابة «هو نفسه» (erselbst) هي صحيحة (richtig)، من جهة ما نخبر عما قد وهب نفسه لنا ضمن وجهة السؤال. لكنها غير حقيقية (unwahr)، من قِبل أنها تحجب عنا، ما يوجد مقرراً فيها على نحو أصيل. وضمن العلوم بعامة ما أكثر ما نعرف كيف نقول الصحيح (Richtiges)، أما عن الحق (Wahres) فما نقول جدُّ قليل»[34].

(34) *Ibid.*, p. 35.

إن مكمن الصعوبة هنا هو أن السائل والمسؤول عنه واحد وهو هو. فمن حيث ما نسأل عن الإنسان بوصفه «هو نفسه» ما، نحن نسأل عن أنفسنا. «نحن أنفسنا هم المستجوَبون (wir selbst sind die Befragten). ومتى ما سأل السائل عمّن يكون الإنسان من جهة ما هو نفسٌ، فإنه هو ذاته إنما يصير هو المستخبَر عنه»[35]. وهكذا فإن الصيغة لم تعد «ما هو الإنسان؟» ولا حتى «مَن هو الإنسان؟»، بل «من نحن أنفسنا؟ (Wer sind wir Selbst?)»[36]. إن سؤال «مَن؟» هنا حاسم: فنحن قد نطمع في معرفة «النفس» من خلال سؤال «ما هو النفس؟ (was ist das Selbst?)» ولكن هذا السؤال لا يغطي إلا جانباً فقط من مساحة السؤال عن الإنسان، بمعنى هو سؤال «صحيح» في جهة فقط من وجهة السؤال لكنه سؤال ليس من «الحق» في شيء. إنه لا يساعدنا على أن نفهم معنى الإجابة «إن الإنسان هو نفسه» أو «إن الإنسان هو نفسٌ ما».

إنه أمام هذه الصعوبة عينها ينحسر التصور الحديث للإنسان بوصفه «ذاتاً» (Subjekt)، وذلك سواء أأخذناه بوصفه «أنا»، أو «شيئاً مفكراً» أو «وعياً» أو «عقلاً محضاً» أو «روحاً» أو «مفهوماً». أجل، إن شرط الإجابة عن سؤال «ما هو» بواسطة «المفهوم» هو ما أصابه هنا اهتزاز حاسم. فالمشكل لا يكمن في أن «ماهية» الإنسان ليس «التفكير»، بل في أن سؤال «ما هو؟» ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان. إنه سؤال

---

(35) *Ibid.*, p. 36.

(36) *Ibid.*

«صحيح» على طريقة العلوم، لكنه لا يغطي غير مساحة فقط من إمكانية السؤال. ولكن ما هي الجهة التي ينحسر دونها سؤال «ما هو؟».

إن هذه الجهة هي ما نتوفر عليه بعدُ من «فهم سابق» (Vorverständnis) لأنفسنا، فهم «غير مفهومي» (unbegrifflich) و«سابق على المفهومي» (vorbegrifflich)، هو لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير «أنفسنا». وهكذا يتبين «أن الإجابة "إن الإنسان هو نفسٌ ما" إنما تنكشف لنا بوصفها سؤالاً يستمد الوجهة منا نحن أنفسنا»[37]، وليس من جهاز نظري يقبع ضمن وضعية إيستمولوجية ما. إن النتيجة الخطيرة هنا هي أن «الأنا» الحديث ليس هو مصدر تعيين دلالة «أنفسنا» بل الأمر بعين الضد، وذلك أن الأنا ليس «أنا نفسي» فحسب، بل «أنت نفسك» و«نحن أنفسنا» أيضاً[38]. وهكذا نحن لا نوجه السؤال عن الإنسان قبلة الأنا إلا بقدر ما «نخطىء السبيل إلى السؤال عن ماهية النفس» ويعبارة حادة: «ليس الإنسان هو نفسه من أجل أنه أنا، بل الأمر يُعكَس: إنه لا يمكن أن يكون أنا إلا من أجل أنه في ماهيته هو نفسه»[39].

إن ذلك يعني أن «هُويتنا» (Selbstheit) سابقة على «أنانيتنا»

---

(37) *Ibid.*, p. 37.

(38) *Ibid.*, p. 38.

(39) *Ibid.*, p. 40. «Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt: Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist».

(Ichhaftigkeit)، وبخاصة من أجل أن «الهُو نفسه» ليس «تعييناً مميزاً للأنا»، بل الأنا هو، إلى جانب «الأنت» و«النحن» و«الأنتم»، هو هو دلالة «مَن» الإنسانية. إن «مَن» هي «أنا وأنت ونحن وأنتم بوجه خاص وعلى نحو أصيل تماماً»[40]، وذلك يعني أن «طابع الهو نفسه يقبع ما وراء وقبل كل أنا وأنت ونحن وأنتم. كيف ذلك، يبقى ذلك هو السؤال»[41].

ولكن هل يعني ذلك أن «الهُوية» انزلاق في «مجرد الأكثرية» (die bloße Mehrzahl)؟ لا كثرة من «الأناوات» ولا «مجموع الأنتاءات» قد تكفي لأن نكون «نحن أنفسنا»[42]. إن ما يجعلنا نحن أنفسنا هو حسب هايدغر ضرب من «الانتماء معاً» (die Zusammengehörigkeit)[43]، الذي يجدر بنا السؤال عنه. فما الذي يمكّن «الأنا» من أن يكون «أنت» إذا لم يكن هذا الأنا يتوفر سلفاً على «انتماء ماهوي إلى الآخر» (Wesenhafte zugehörigkeit zum Anderen)[44]؟ ولكن هل ظفرنا بذلك على تعريف كاف لمعنى «الهو نفسه»؟

يقول هايدغر: «لماذا لم نعطِ أي تعريف للهو نفسه؟ لماذا نحن نتردد؟ [ثم يجيب] من أجل أننا بمحاولة تعريف الهو نفسه

---

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.*, p. 43.

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*, p. 41.

(44) *Ibid.*, p. 44.

وماهيته، نحن نحشره في جهاز مفهومي وفي منطق هو عنه غريب تماماً»[45].

ذلك الجهاز هو طريقة الفلسفة الحديثة في الاستعاضة عن السؤال «ما هو الإنسان؟» بالسؤال «ما هو الأنا بعامة؟»، و«الحال أنه يجب علينا أن نسأل عنا نحن أنفسنا، عن ماهيتنا التي تخصنا»[46]. هذا «الإخطاء للسؤال» (das Fehlfragen) كامن في «تاريخ السؤال عن ماهية الإنسان»، وليس خطأ منهجياً؛ إنه يحدث ضرورة لأنه ناتج عن «نزوع الإنسان إلى التيه ضمن هذا السؤال عن مسألة مَن» (von der Werfrage abzuirren)[47]. إنه تيه عن مدينة المَن من فرط تولية وجوهنا قبلة مدينة الماذا، وهو ما يفسر «أننا منذ أول أمرنا وعلى الأغلب نحن لسنا عند أنفسنا، نحن نتسكع ضمن فقدان لأنفسنا ونسيان لأنفسنا. وأنه لذلك يكون السؤال عن الهو نفسه بالنسبة لنا سؤالاً غير مألوف، شاقاً وموحشاً»[48].

---

(45) *Ibid.*, p. 44. «Warum geben wir also keine Definition des Selbst? Warum zögern wir? Weil wir schon mit dem Versuch, das Selbst und sein Wesen zu definieren, es in eine Begrifflichkeit und Logik, die ihm ganz und gar fremd ist».

(46) Ibid., p. 46. «Wir sollen dagegen nach uns Selbst, nach unserem eigenen Wesen fragen».

(47) *Ibid.*, pp. 48-49.

(48) *Ibid.*, p. 49. «dass wir zunächst und zumeist nicht bei uns selbst sind, uns in Selbstverlorenheit und selbstvergessenheit herumtreiben. Deshalb ist uns die frage nach dem Selbst unvertraut, mühselig, unheimlich».

خاتمة: السؤال عن الإنسان من الدور الأنثروبولوجي إلى الدور التأويلي

ولكن ما هو المكسب النظري من استبدال السؤال «ما هو الأنا بعامة» بالسؤال «مَن نحن أنفسنا؟» يفترض هايدغر أننا بالسؤال «مَن نحن أنفسنا؟» نحن «نتفادى وضع الأنا والهو نفسه على صعيد واحد (Gleichsetzung)»[49]، لكن ذلك لا يعني أن «النحن» تمتلك أية «أولية» (ein Vorrang) على «الأنا» في تخريج ماهية الإنسان[50]، ومن ثم أن علينا الإقرار بأن فهم السؤال «مَن هو الإنسان؟» في صيغة «النحن» هو موقف يدل أنه «حول تعيين النفس الذي من شأن الهو نفسه لم يُحسم أي شيء بعد»[51]. إن خاصية السؤال «مَن نحن أنفسنا؟» هو كونه لا يقبل أن «يُجرَّب» من دون أن يسبقه «توجه قاهر قبلة أنفسنا (eine unentrinnbare Einschlagsrichtung auf uns selbst)»، ومن ثم أنه من نوع بحيث «أنه بحسب من نكون نحن أنفسنا في كل مرة، يكون السؤال أكثر أو أقل قبولاً لأن يُسأل»[52].

بيد أنه ثمة خطر ما يلبث أن يهدد معنى «النحن» التي نبني عليها السؤال «مَن نحن أنفسنا؟»: إنه فهمها بوصفها «نحن»

---

(49) *Ibid.*, p. 50.

(50) *Ibid.*, p. 51.

(51) *Ibid.*, p. 52.

(52) *Ibid.*, p. 52. «.. Ist das Fragen solcher Art, dass, je nachdem, wer wir selbt sind, die Frage Fragbarer order weniger fragbar wird».

جغرافية لها ملامح الهنا والآن، نعني صيغة الانتماء في سجل الدولة ـ الأمة. إن هذا الفهم على «صحته» (richtig)[53] هو لا يعين بأي وجه يكون السؤال «مَن نحن أنفسنا؟» متأسساً ضمن «طريقة وجود الهو نفسه الذي يخصنا في كل مرة (jeweiligen Art und Weise unseres Selbstseins)»[54]. إن هذه النحن الجغرافية لا تعدو أن تكون بذلك نمطاً قاهراً من «ضياع النفس (Selbstverlorenheit) الذي هو ليس تنحية للهو نفسه جانباً، بل هو يضمن علاقة جد معينة مع الهو نفسه. فالإنسان يبقى أيضاً إبان فقدان النفس عند ذات نفسه وعند ماهيته، لكنه الآن قد انحط في اللاماهية التي من شأن ماهيته»[55].

كذا الفلسفة لا تطاول من معنى الإنسان إلا بقدر ما يدخل العقل المعاصر في دوار. إن الخط الذي ينكسر من كانط إلى هايدغر قد يخفي انكساراً أعمق. إنه الخروج من دور إلى آخر: من الدور الأنثروبولوجي الذي يحف بالسؤال «ما هو الإنسان؟» إلى الدور التأويلي الذي يلوح في ثنايا السؤال «مَن هو الإنسان؟». إن سؤال «ما هو؟» الإنسان قد وقف على أنه مخترق

---

(53) *Ibid.*, p. 54.

(54) *Ibid.*, p. 55.

(55) *Ibid.*, p. 55. & In einer Selbstverlorenheit, die nicht ein Wegstellen des Selbst ist, sondern ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Selbst ein schliesst. Der Mensch bleibt auch in der Selbstverlorentheit bei sich selbst und bei seinem Wesen, nur ist er jetzt in das Unwesen seines Wesens verfallen».

بازدواجية لا مخرج منها: إن الإنسان ذات وموضوع في آن، بحيث هو لا يعرف ما هو أمبريقي فيه إلا بقدر ما ينشئه إنشاء بواسطة البنية المتعالية لعقله. كذلك فإن سؤال «مَن هو؟» قد تبين في النهاية أنه سؤال يدور على نفسه لأن المسؤول عنه هو السائل، ومن ثم فإن جوابه عن معنى نفسه هو هو شرط السؤال عنه وأداته في آن.

هل يعني ذلك أن الإنسان كان يستعصي على الفلسفة أصلاً؟ أم أن طريقتنا في السؤال إلى حد الآن هي العالق الخفي أمام إمكانية فهمنا له؟

إن الراهن يدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بمشكل الإنسان أكثر من أي وقت مضى. أجل، إن الإنسان هو، كما فسر كانط «موضوع»، لكن إنشاء هذا الموضوع ليس متعالياً، بل وراثي؛ إن الإنسان قد فهم آخر الأمر أنه «جينوم»[56] وليس ذاتاً متعالية. ولذلك فإن السؤال «مَن نحن؟» لم يسقط بل أخذ فقط وجهة أخرى علينا التأهل لها والتدرب على اقتفائها. إن الدور المقبل في السؤال عن الإنسان وراثي وإيكولوجي.

(56) دانيال كيغلس وليرُوي هود، «الشفرة الوراثية للإنسان». القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري. ترجمة د. أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، عدد 217، يناير/كانون الثاني 1997، ص 211، وما بعدها.

كانط وديلتاي
وفكرة نقد الحكم التاريخي

رودلف ماكريل
ترجمة: أحمد عبد المجيد

في هذا البحث عن علاقة وأهمية كلاً من كانط وديلتاي بإمكانية تطوير نقد للحكم التاريخي الذي لم يتحقق بعد، أقترح تطوير بعض مفاهيم كانط وديلتاي بشكل بناء. في كتابات سابقة أشرت وأكدت فائدة الربط بين تمييز ديلتاي المفهومي بين التفسير (Explanation) والفهم (Understanding) والفرق عند كانط بين الحكم المحدد (Judgment Determinant) والحكم التأملي الانعكاسي (Reflective judgment). فبينما تستنبط الأحكام المحددة الخواص من العوام بالطريقة التي تتبعها التفسيرات القانونية على سبيل المثال، تحاول الأحكام التأملية الانعكاسية استنباط أو فهم شيء عام على أساس شيء آخر خاص[1]؛ ومن

(1) See Rudolf Makkreel: *Dilthey, philosopher of the Human*

ثم، بالإشارة إلى التشابهات الهامة بين الحكم التأملي الانعكاسي الجمالي ومهام تقويم التجربة الإنسانية وتأويل معناها يصبح من الممكن الإشارة إلى أن الفلسفة النقدية يمكن أن تمنحنا إطاراً توجيهياً للتفسير في العلوم الطبيعية. لكن التمييز المبسط بين الأساس والوجهة يمكن أن يعطي الانطباع بأن العلوم الطبيعية[2] مؤصلة بشكل قوي وثابت، بينما تطورت مفاهيم العلوم الإنسانية في آفاق ضبابية غير محددة[3]. ولتبرير الحالة الإدراكية والتصورية للعلوم الإنسانية فإنه يجب علينا أن نشرع في تحليل فكرة الوجهة بشكل أكثر دقة والتمييز بين صحة الوجود السياقي والتجريد الماثل في صورة إطار مرجعي عام.

قبيل استئنافنا لهذا الحديث يجب الإقرار بأن كانط لم يطرح تمييزاً بين العلوم الطبيعية والإنسانية، لكن بداية بالأصول الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية والصادر عام 1786 شرع كانط في

= *Studies*. Princeton 1992, especially pp. 218-58, and Dilthey und die interpretation den Wissenschaften: Die Roue von Erkiareu und verstehen une Dilthey-Jahrbuch fur philosophie und Geschichte der Geistes Wissenschaften 1 (1983), pp. 71-73.

(2) See Makkreel: «Imagination & Interpretation» in Kant, *The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago 1990, chapter 8.

(3) See Johanes Romelt Reflektieande Urteilskraft und Interpretation der Geschicht Rudolf Makkreels Konzeption einer hermeneutischen Kritik der mistionchen Vernunft, un Dilthey-Jahrbuch (1994/1995), p. 329.

التعبير عن شكوكه في مرتبة وحال علم النفس كعلم طبيعي. يحاجج كانط بأنه نظراً لأن افتراضات علم النفس ليست محددة بشكل كافٍ لاختبارها، لا يمكن لعلم النفس أن يصبح علماً تفسيرياً ومن ثم عليه أن ينحسر في مجرد الوصف. فيما تلى وبالتحديد في «الأنثروبولوجيا من وجهة النظر البراغماتية» (1798) يسمح كانط بأنثروبولوجيا واصفة للحالات النفسية بدون تحديد أي شيء عن حالة الروح. ذلك العلم النفسي المختزل له صفة ومرتبة ما يسمى بالـ (gemeinnutzige) أو علم مفيد بشكل عام لا صفة العلم الصحيح الثابتة إطلاقاً أو الـ (allgemeingultige)؛ وذاك أقرب ما يكون إلى ما يمكن أن يتصوره كانط عن أي شيء يمكن تسميته بالعلم الإنساني.

هكذا، فإن من الاعتراضات الممكنة على مقاربتي في الربط بين التأمل الإنعكاسي والعلوم الإنسانية؟ تنبثق من الافتراض العام أن الحكم التأملي الانعكاسي ذو مرتبة تنظيمية محضة. كون الحكم التأملي الانعكاسي ـ كما يفسره كانط لاغراض غائية ذات طبيعة تنظيمية ـ يثير التساؤل عما إذا كان الإطار الانعكاسي الذي اقترحه لنقد ديلتاي للعقل التاريخي يمكن أن يتعامل مع الوظيفة التأسيسية لتبرير وتحقيق المعرفة التاريخية[4]. فيما يلي سأعمل على توضيح أن الحكم التأملي الانعكاسي يمكن أن يكون تأسيسياً وتنظيمياً، كما سأحاجج بأن نتائجه ليست غير محددة ـ كما هو معتقد بشكل عام ـ من خلال فهم أشمل لنظرية كانط عن الحكم. بناءً على محاضرته عن المنطق سنتمكن من التمييز بين نوع من

(4) See Hans Inechen: Zur Erkentnis der Geschichte, in Philosophische Rundschau 25 (1978), p. 83.

التأمل الانعكاسي الذي يسبق الحكم المحدد وبين نوع آخر يمكن القول بأنه يليه. مثل هذه النظرية الموسعة في الحكم ستوضح العلاقة بين الحكم الانعكاسي والتجربة، ومن ثم ستعيننا على تبرير وتثبيت الادعاءات الإدراكية للعلوم الانسانية.

1 ـ معنى التجربة (Bezug bezehung bedeutung)

تكمن الخطوة الأولى في عملية تحقيق المرتبة والحالة الإدراكية للعلوم الإنسانية في كيفية تكون معنى التجربة، بتوفيق بين الفلسفة المتعالية لكانط والنظرة الدلالية الحديثة، يدّعي ولفرام هوغريبا (Wolfram Hogrebe) أن المعنى (Bedeutung) ينطوي على تحديد المعنى الاتجاهي والسياق الدلالي (sinn)[5]، وفي هذا الإطار نستشهد بكانط حين يقول: إن المعنى يجب أن يكون معطى في الخاص. بهذه الطريقة يستقبل المعنى[6].

ليس هناك شك في أن كانط يسكن المعنى في عملية توليد المرجعية الموضوعية. المفاهيم القبلية للفهم تظل جوفاء حتى يرسم لها إطاراً بالتخيل ويتم إرجاعها الى موضوع ممكن بالنسبة للحس، ومن ثم فالمعنى يعتمد على نوع من الإشارة (deuten) ترتبط من خلالها المفاهيم الكلية بمواضيع محددة للحس. وهكذا يستدعي كانط الأطر الوسيطية (mediating) لتوفير القواعد التي يمكن من خلالها توضيح المعنى المجرد للكليات زمنياً، بحيث

(5) Wolfram Hogrebe, Kant und das problem einer tranzendentalen Semantik. Freibung/Munchen 1974, p. 83.

(6) Immamuel Kant, Refl. LIV, E27. Cited in Hogrebe: Ibid., p. 71.

يمكن قراءة المتتاليات المجربة للتمثلات (Representation) كخصائص ذات معنى للتكون الموضوعي للأشياء. التوالي الزمني للحس والمعنى الداخلي بالنسبة لكانط يمكن فقط أن يكتسب معنى تجريبياً إذا تم إرجاعه لموضوعات خارجية (external objects)، هكذا فالمعنى دائماً ذو طبيعة موضوعية(7).

إذا أخذنا في الاعتبار كيف يفهم ديلتاي التوالي الزمني بشكل مغاير، سنرى كيف أن معنى التجربة يمكن فهمه بشكل مختلف أيضاً، كما يوضح ديلتاي في الكتاب الرابع من مقدمة العلوم الإنسانية، فإن الزمن ليس مثالاً تخيلياً خالياً من أي محتوى حدسي، لكنه وجود حقيقي في تجربتنا الذاتية. اللحظة الحاضرة ليست حداً مثالياً كما يدعي كانط لكنها امتداد يمكن التعامل معه حدسياً. مرة أخرى الزمن لا يمكن فهمه ككل رياضي لانهائي، لكن تتم تجربته كما هو معطى لنا في الكلية المحددة لوعينا الذاتي.

لا تستمد متتاليات الزمن معناها من خلال إرجاعها إلى موضوعات خارجية أو من خلال ربطها بأفق لامتناهٍ، بل من الطريقة التي نشعر بأنها معزولة في حياة الإنسان، كما تعطي لهذه الحياة توجهها شبكة الترابطات الضمنية في هذه اللحظة الزمنية المعاشة، ويمكن القول بأنها تؤسس ما أسماه ديلتاي بعد ذلك بمرجعية الحياة (lebenbezug أو reference أو life)؛ إنها توجهنا إلى حياتنا بالمعنى المحسوس للتوجه ـ فيما وراء ذاتها ـ نحو

---

(7) Wilhelm Dilthey: Introduction of the Human Science, in: Selected Works (herafter SW) 1, ed by Makkreel & Frihjof Rod: Princeton 1989, 384.

موقفها الوجودي. كما يقول ديلتاي: «تنبثق الـ (lebenbezug) مني في كل الاتجاهات بعضها مفضل ومرغوب فيه بالنسبة لي وبهذا يتوسع وجودي والبعض الآخر يضع ضغطاً عليّ ويحددني، لذا أقترح أن شبكة الترابطات الزمنية تنطوي على مرجعية توجهية (bezug) تشير بالمثل فيما وراء نفسها والعودة إليها.

هذه المرجعية التوجيهية أو التوجهية للزمن لا يمكن فصلها عن إحساسنا بالمكان. من ثم فإن ربط كانط بين الزمن والحس الداخلي وبين المكان والحس الخارجي يبدو اصطناعياً إلى حد كبير. بالرغم من أن المرجعية الزمنية هي بالفعل مكانية فإنها لا تنطوي بعد على الإشارة الموضوعية للمعنى الدلالي ولا العلاقات المجردة التي يهدف إليها التوجه التأملي الانعكاسي؛ إنها سابقة لهذا التأمل الانعكاسي مما يعني أنها لا تفترض ذاتاً منفصلة عن الموضوع. التجربة المعاشة للزمن ليست مجرد نقطة جاهزة على خط زمني مثالي، بل هي حضور بنيوي ينطوي على توجهية ذات مرجعية ذاتية يمكن القول بأن كونها سابقة للتأمل الانعكاسي يعني شكلاً من أشكال الوعي الانفعالي أو الإعطاء الذاتي الذي هو في جوهره ذو معنى.

الوعي الانفعالي يمكن أن يصاحب أي حالة من الوعي بالضبط مثل «أنا أفكر» المتعالية عند كانط. لكن بينما «أنا أفكر» خاوية من أي مضمون حسي فإن الوعي الانفعالي يملك كلية مضمونة. امتلاء الوعي الانفعالي بالمعنى يحس به أكثر مما يفكر فيه ويسبق كل الأشكال الأكثر تحديداً للمعنى (bedeutung) والتي يهدف إليها الحكم المحدد والحكم التأملي الانعكاسي. في مقالته المبكرة عن مذهب شلايرماخر التأويلي مقارنة بالتأويلات البروتستانتية السابقة، يقترح ديلتاي علاقة مختلفة بين المعنى والمعنى التوجهي غير تلك التي اقترحها كانط. هناك رأينا انتقالاً من المعنى الإعرابي

التركيبي الأصلي (sinn) والذي يمكن أن يكون محدداً لكنه ـ شكلياً ـ خالص إلى معنى دلالي ذو محتوى موضوعي. في شرح مذهب شلايرماخر الهيرمينوطيقي الذي يعتمد على «مبدأ مادي»[8]، سيحتفظ ديلتاي بالعلاقة ما بين الحسي أو التوجه والمعنى المحدد أيضاً؛ تحليله يضيف خطوة أبعد في انتقال الدلالة فيما وراء المعنى والحس بمعنى (versand). كل من اللحظات الثلاث يتم استيعابها كجزء من العملية الهيرمينوطيقية لتحديد غير المحدد. بناء على أعمال كل من حنا أرنت وشلايرماخر بما يؤكد ديلتاي أن الاستخدام للكلمات هو في حد ذاته للسماح لمعانٍ عديدة غير محددة، وفقط بتحديد السياق يمكن لإبهام المعنى أن يتحدد في إطار الحس أو التوجه (Sinn). التوالي المناسب الآن هو: [1] المعنى (Bedeutung) [2] الحس أو التوجه (sinn) [3] الفحوى (Verstand). دور الفحوى لم يطوره ديلتاي فقد شخّص بإيجاز ـ بلغة لاهوتي القرن الثامن عشر سيغموند باومغارتن شقيق مفكر علم الجمال ألكساندر ـ بأنه لغة نفسية واضحة. بينما المعنى والحس أو التوجه يتم استخدامهما نحوياً وينطبقا على وحدات لغوية، فإن الفحوى تعبّر عن دلالة مركبة ينتجها قارىء النص. هكذا فإن باومغارتن يدّعي أنه إذا كان تمثيل أحكام بأكملها أو مقولات كثيرة مترابطة قد تم إيقاظها في إنسان ما، فإن ذلك يدعى «فحوى». إنها هذه اللحظة الحكيمة الأخيرة للفحوى التي أقترح أن أناقشها بالتفصيل لأنها تحدد الفردية المحسوسة للدلالة

---

(8) Dilthey: «Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier protestant Hermeneutics», in: SW4, Princeton 1996, p. 142.

والمشكلة المعيارية ـ للتمييز بين المعنى الأصيل وغير الأصيل ـ التي تثير الكتابات الإنجيلية. هذا التباين بين كانطية تبدأ بحس محدد شكلي وديلتاوية تبدأ بمعنى غير محدد يمكن أن تعتبر إشارة لنقاط الانطلاق التي حدداها للتجربة: التأمل الانعكاسي والانفعالية المحسوسة على التوالي. هكذا فإني سأحاول أن أستخدم هذا الاختلاف في نقاط الانطلاق بشكل بناء لطرح نظرية للحكم التاريخي. نتيجة أخرى للمقارنة بين كانط وديلتاي فيما يتعلق بنظرية شاملة للدلالة هي أن كل منهما سيخلق موازٍ وظيفي لمشكلة تقويم الفحوى الأخيرة. بالنسبة لكانط سيكون ذلك فكرة التأويل الأصيل كما ترجمتها الفلسفة الدينية ولكن بعد أن أعاد تقويمها لتعطى وجهة تفكيرية للتاريخ، أما بالنسبة لديلتاي فسيكون ذلك كامناً في فكرة إعادة تجربة الفردية الصادقة للمؤلف بناء على التأمل الانعكاسي.

2 ـ التمييز بين سياقات الفهم

بعد أن أوضحنا تكون المعنى بالنسبة لديلتاي في الشعور والوعي الانفعالي، وبعد أن ميزنا ثلاث لحظات في هذه العملية رهي: المعنى (bedeutung) والحس أو التوجه (sinn) والفحوى (verstand) من خلال كتاباته الأولى، سنحاول أن نربط بين هذا وتعريفاته الهيرمينوطيقية بين الفهم الأولي والفهم الأعلى، بإعادة التجربة التي طورها بعد ذلك. من الآن فصاعداً سنتحدث عن المعنى بالشكل العام كمرتبة أو مقولة في كتابات ديلتاي المتأخرة بعد ظهور الهيرمينوطيقية (الصادر عام 1955). لا يمكننا أن نتحدث عن أن تجربتنا لها معنى إلا إذا حددنا موضوعها والنظر

إليها كما ينظر إليها شخص آخر. إننا نفهم معنى تغيرات الحياة لكن الحياة نفسها لها حس ووجهة أخرى (sinn). الحركة الثلاثية الأبعاد للمعنى كما عرفناه سابقاً من مرجعية توجهية محسومة (Bezug) إلى الإشارة الدلالية (Bedeutung) إلى العلاقات الأكثر تجريداً (Beziehungen) للتوجهية التأملية يجب أن تحول الآثار لعملية تأويل التعبيرات الإنسانية وعمليات الموضعة.

بالنسبة لكتابات ديلتاي المتأخرة، الإطار التوجيهي العام للفهم الأولي للتعبير هو الروح الموضوعية (objective Spirit) هذا السياق الجماعي يسمح لنا بتوجيه استخدامنا الخاص للكلمات نحو الاستخدام المعرفي العام. أي شكل لعدم التحدد في المعنى سمح به في الفهم الأولي يمكن تجاوزه من خلال الفهم الأعلى، إما بتوسيع الإطار المرجعي ليشمل الأفق الكلي العام أو بتقليصه لسياقات أكثر تحديداً. والانتقال من السياق الجماعي للروح الموضوعية إلى الكلي مطلوب للتحديد الدلالي للمعنى، والانتقال إلى نظم ثقافية واجتماعية أكثر تحديداً مطلوب من أجل التحديد التأملي للمعنى؛ لكن حين تفشل السياقات التنظيمية المعتادة في إعطائنا قراءة محددة للنص، عند هذا الحد نحتاج أن نرجع إلى استخدام الكلمات التي كانت تصف مرحلة تاريخية معينة أو عادات الكاتب الأسلوبية.

التحدي الأكبر للفهم يكمن في القدرة على تشخيص الفردية التاريخية للإنسان أو للإنجاز الإنساني، عندما نكون قادرين على إعادة تجربة هذه الفردية ننتقل من الفهم الذي ينطلق باتجاه تراجعي من التعبير إلى المعنى المحتوى (Content meaning) إلى عملية تقدمية تفيد تخليق فحوى هذا المعنى ـ المحتوى. هذه

الذروة المعيارية للتأويل تسمح لنا بتقويم المراد معناه (أو المقصود) وحتى الادعاء بأننا نفهم المؤلفين أكثر مما يفهمون أنفسهم. المسافة التاريخية تمكننا من تقويم سياق التعبير بشكل أكمل من مؤلف منخرط فيه بشكل تام. سنعود إلى هذه النقطة عند الحديث عن القص أو الرواية التاريخية (Historical Narrative).

من هذا الموجز القصير عن الفهم الأولي والفهم الأعلى وأخيراً إعادة التجربة، يمكن لنا أن نرى أن المعنى المحدد بالنسبة لديلتاي يعرف سياقياً بالنسبة لحقل من الدلالة التي تكون إما معطاة مسبقاً في الروح الموضوعية وإما معطاة ذاتياً في الوعي الانفعالي. بينما عند كانط تصبح التجربة دالة في متغير التركيب (Synthèses) الذي يربط بين الكلي العام والخاص. من جهة أخرى، يشكل معنى التجربة لديلتاي دالة في متغير العمليات التحليلية التي تبرز «كليات» من خلال «أجزاء» محددة.

لقد وصف ديلتاي المعنى بأنه مقولة أو مرتبة خاصة بالعلوم الإنسانية، ولكن من أجل الربط بين فكره وفكر كانط بشكل مباشر سيكون من الأفضل النظر إلى المعنى كمرتبة أو مقولة كلية بالنسبة لكل التجارب غير الوسيطية (آنية أو (immediate)، أو أكثر تجريداً مثل تجربة عالم الطبيعيات، أو أخيراً إذا كانت تسقط في إطار ما يمكن تسميته بالتجربة التأملية لعالم الإنسانيات. يمكن الربط بين هذه الأنواع الثلاثة من التجربة: التجربة المعاشة والتجربة الخارجية والتجربة الداخلية على التوالي. يمكن أيضاً المحاججة بأن كل تجربة بالنسبة لديلتاي هي تجربة معاشة. لكن بدلاً من النظر إلى التجربة المعاشة كمفهوم عام، يمكن أن أستخدم

المصطلح بشكل أكثر تأصلاً باعتباره النوع الأساسي للتجربة الذي يرجع إليه النوعان الآخران. في التجربة المعاشة العادية، التي هي إما ما قبل علمية أو تتبع الحس باستيعاب النتائج العلمية بشكل غير تفكيري أو غير فني أو تقني، نجد اتصالاً غير منقطع بين المعنى المشعور والمعنى الموضوعي. ما هو مشعور ذاتياً وما هو معروف موضوعياً لا يمكن فصلهما في معنى التجربة المعاشة. يحاول العالم الطبيعي أن يكسر هذا الربط ليصل إلى منظور محايد عن العالم. هذا المعنى الموضوعي يجب إعادة فهمه لقطع كل الصلات بمشاعرنا الذاتية وسلوكياتنا الشخصية. ومن ثم فما يسميه ديلتاي التجربة الخارجية للعلوم الطبيعية لا مكان فيه للمعنى المستشعر. دائماً ما يصف ديلتاي التجربة المتعلقة بالعلوم الإنسانية بأنها تجربة داخلية. هذا بالتأكيد ليس معناه أنها بالأساس تجربة تنقيبية في الذات. من الأمثلة الجيدة التي يسوقها ديلتاي في هذا الإطار هي تجربة نظره إلى صورة غوته في غرفة مذكراته وتذكره للصورة نفسها عندما كانت معلقة في غرفة مطالعة أبيه. هذا يشير إلى أن التجربة الداخلية يمكن أن تتعامل مع كل من الموضوعي الخارجي وما هو متذكر منه. هنا المعنى أو الدلالة المشعورة ذاتياً والمعنى الموضوعي يتم ربطهما مرة أخرى، ولكن بشكل تأملي انعكاسي أكثر منه انفعالي. لهذا فأنا أفضل أن أسمي التجربة المتعلقة بالعلوم الإنسانية تجربة انعكاسية تأملية بينما أسمي شكل دلالتها «الفحوى».

أحد الطرق التي يمكن بها التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من التجربة هي الشكل الذي يتم به تبويب التغير الزمني في كل منها. في التجربة المعاشة العادية هناك تبادل ديناميكي بين الفعل

و«المردود» أو «الخوض في تجربة أو فعل ما» (Undergoing). التغيرات تفهم من خلال فاعلية الأشياء (Wirken)، فاعلية يمكن لنا أن نشعر بها وندركها. في العلوم الطبيعية يعاد فهم الفاعلية من خلال أسباب لا يمكن إدراكها أو الشعور بها. في العلوم الإنسانية التفسيرات السببية تلعب دوراً اختزالياً. اهتمامها الأكبر هو فهم أثر وفاعلية الكائنات البشرية أو القوى التاريخية والتأمل في فحواها. يمكن إبراز الفروق بين هذه المراتب الثلاث من خلال الحديث عن الفاعلية المشعورة، السببية المفهومية والتأثير الإرادي، ومن ثم فصل الشعور والإدراك والإرادة بطرق غير صحيحة بالنسبة للتجربة الأصلية. الفروق الأكثر أهمية بينها يجب أن تجعل أكثر تناسباً مع الإدراك أن كل من هذه الأشكال الثلاثة للتجربة هي دائماً عن نفس الموضوع، التجربة المعاشة لكوني عامل في هذا العالم، ملاحظة عالم الطبيعيات لها كسلوك فيزيقي وتحليل العالم الإنساني لها كمشاركة الذات في حركة اجتماعية، كل منها يؤدي إلى ادعاءات معرفية تنبع من الطريقة التي يتكون بها معنى التجربة.

للتميز بين الادعاءات الإدراكية المرتبطة بهذه المستويات الثلاثة للتجربة سيكون من المفيد الأخذ في الاعتبار كيفية التعبير عن المعنى في الأحكام. لقد أشرت من قبل إلى أن التفسيرات التي نربط أوجه التجربة الخارجية أشبه بأحكام كانط المحددة، وأن الادعاءات التأويلية المستخدمة للتجربة الداخلية لتقويم دلالة الأحداث الزمنية والأفعال الإنسانية هي أقرب إلى أحكام كانط التأملية. في هذا البحث أريد أن أعمل على توسيع إطار المقارنة ليشمل طيفاً من الأحكام المؤقتة وغير الشكلية التي يناقشها كانط

في محاضراته عن المنطق. هذا سيمكننا من أن نفهم التوصيفات الأساسية للتجربة المعاشة وربطها بالأحكام التأويلية للعلوم الإنسانية. فقط بفهم جيد للاعتماد المتبادل بين الأنواع المختلفة للحكم يمكن لنا أن نناقش المكانة الإدراكية للعلوم الإنسانية.

3 ـ مفهوم أشمل لنظرية كانط عن الحكم

الأحكام وما قبل الأحكام

في محاضراته عن المنطق يتحدث كانط عن نوعين من الأحكام غير الشكلية (Informal) والتي تسبق الأنواع الشكلية التي تم تعريفها، إما كمحددة أو كتأملية انعكاسية. في منطق بلومبرغ (Logic Blomberg) في بدايات السبعينيات من القرن الثامن عشر يقدم كانط ما يسميه بالأحكام الأولية (Vorläuftige) والتحيزات (Vorurteile) كنوعين من الأحكام الماقبلية (Präjudicum Lge Urteile)[9]. كل من الأحكام الأولية والتحيزات أحكام ذاتية لكنهما يتوقعان نتائج تجريبية محددة وأحياناً موضوعية. الفرق بين هذه التوقعات أو الفرضيات الذاتية، أن التوقعات الأولية يسبقها تأمل انعكاسي يعلق الحكم النهائي، بينما تستغني التحيزات عن

---

(9) See kant: Kants gesammelte Schrifien: Heraus gegeben von der preussischen Akademic der Wissenschaften Zu Berlin (hereafter AK). Berlin 1902-83, pp. 24,161, Lectures on logic (hereafter LL) translated and ed., by J. Michael Young. Cambridge 1992, p. 127.

هذا التأمل. التحيزات دائماً ما تنطوي على تسرع في الحكم الذي عادة ما يوصف بالدوغمائية، الأحكام الأولية تتطلب شكلاً من التشككية اللاإرادية التي تخدم تأخير الحكم النهائي. بالرغم من هذا التمييز بين الأحكام الماقبلية غير المبررة فإن كانط يرفض الأولى على الإطلاق.

رغم أن التحيزات تنتقض لاستخدامها السلبي للعقل، بإمكاننا أن نجد أدلة مضادة لادعاء هانز جورج غادامر أن فلاسفة التنوير مثل كانط كانوا في غفلة عن قيمة التحيزات(10). وهكذا فإن كانط يفاجئنا بأننا لا يجب أن نرفض بشكل فوري كل تحيز. بل يجب «اختبارها وتقيدها للتأكد إذا ما كان هناك شيء جيد في طياتها». ثم يتنبأ كانط بادعاء غادامر الشهير بأن الإقصاء الفوري لأي تحيز هو في حد ذاته بتأكيده «أنه من الممكن مقابلة تحيز بتحيز آخر مثلما يرفض الإنسان ما يصدر عن التحيزات، ومن ثم فإن أي تحيز يمكن أن يكون صحيحاً في فحواه بالرغم من أنه سيظل خطأ بالشكل الذي تم الوصول إليه فيه بطريقة قاصرة أو بدون تأمل انعكاسي.

أمثلة التحيز التي يرصدها كانط تشير إلى أنها سائدة بشكل خاص فيما يتعلق بالاعتقادات التاريخية والثقافية، ومن ثم فإنه يتحدث عن تحيز الماضي وتحيز الإفراط في الظهور الاجتماعي وتحيزات الذوق.

يصف كانط تحيز الماضي بأنه التبجيل لكل ما هو قديم

---

(10) See Hans-Georg Gadamer: *Truth & Method*, 2nd rev. ed., New York 1989, p. 271.

وتحليل ذلك بأن ما مضى عبر الزمن يجب أن يكون صالحاً إن من الصحيح أننا دائماً ما نحتفظ بما نقدّر ونستبعد الباقي. لكن أشياء كثيرة حفظت وأبقيت في التاريخ إما لأسباب أخرى أو من قبيل الصدفة، بالرغم من أنه غير مبرر أن نعمم الاعتقاد التاريخي بأن كل ما هو قديم جيد من الممكن تحويله تأملياً إلى حكم أولي أكثر تحصناً وثباتاً. من الممكن أن نأخذ في الاعتبار معنى فحواه (mcaning-content) ونعلق قبولنا ومن ثم نحايد معتقداتنا.

في محاضرات بلومبرغ نفسها يبرز كانط الطبيعة المؤقتة للأحكام الأولية بإسناد حكم معلق ظني (Skeptical Supensio Judicii) لها. هذا التعليق يعلمنا... كيف أننا يجب أن ننظر إلى الأسباب والأسس المقبولة التي ليست بأي حال كافية (Sufficient)... تبعدنا عن أي اتجاهات خاطئة. إنها تمهد الطريق للبحث حتى تستبدل المقبولية أو القبول (Scheinbarkeit) الذاتي إما باحتمالية موضوعية (Wahrscheinlichkeit) أو يقينية (Gewissheit). يقول كانط: «إننا لا نصل إلى يقينية كاملة إلا عن طريق البحث، لكن أي بحث يجب أن يسبقه حكم أولي ومن ثم فالحكم الأولي هو نوع من الافتراض العملي أو الوظيفي المطلوب لقيادة تساؤل أبعد عن الموضوع تحوطه الآراء المتضاربة.

في مجموعة أخرى من المحاضرات عن المنطق ترجع إلى باكورة التسعينيات من القرن الثامن عشر وتعرف بـ (Dohan Wundlaken Logik) يفرق كانط بين نوعين من تعليق الأحكام وهما النقدي والظني التشكيكي. يجب تجنب الظني لأنه ينطوي على «تخلٍ كامل عن كل ما هو يقيني». بالتناقض، فإن التعليق

النقضي للحكم هو مجرد تأجيل للحكم لمزيد من البحث. إنها وجهة نظر كانط إذ إن تعليق الحكم يجب أن لا يكون ظنياً أو دائماً، لأننا إذا سمحنا له بأن يكون دائماً نصبح لامبالين للحقيقة والصواب. الأحكام الأولية تنطوي على مجرد تعليق نقدي أو مؤقت للحكم. أيضاً هناك لحظة تأملية انعكاسية يتم إدخالها في عملية تعليق الحكم والتي من خلالها لا نتوقع فقط فحوى الحكم النهائي وإنما نبحث الشروط الشكلية (Formal) التي تمكننا من الوصول إليه. المقولة التي يتم تعليقها نقدياً يمكن فهمها إما شكلياً كحكم للتأملية (Judicium Reflectens) أو وضعياً كحكم أولي (Judicium Prævium) يفترض النتاج الممكن للبحث. على أي حال، التأمل يمكن أن يرينا أن بعض المقولات لا تحتاج إلى بحث. على سبيل المثال، الافتراض أن ما بين أي نقطتين يمكن رسم خط مستقيم واحد يعد بالنسبة لكانط صحيحاً حدسياً. إنه حكم محدد (Judicium de terminatns) حتى قبل أي بحث. هذا الحكم المحدد هو حكم تركيبي تجميعي ما قبلي (Syntheticapriori). الأحكام التركيبية التجميعية البعدية (Syntheticapriori) بالتضاد تتطلب بحثاً إمبريقياً قبل أن يتم تحديدها موضوعياً إلى المدى الذي في إطاره إدراج فحوى التجربة تحت أبواب أو كليات ما قبلية يتم افتراضها في كل التجارب ليتقدم الحكم الأمبريقي بشكل محدد. من ثم فيمكن لنا استخدام علامة الصفة الماهية للادعاء بشكل محدد بأن هذه «البجعة» البيضاء كصفة. لكن إلى الحد الذي ينبغي فيه التعميم الأمبريقي بأن كل البجع أبيض، فيجب أن نستخدم القدرة «التأملية» الانعكاسية للحكم في تجربتنا للبجع. الأحكام التأملية

تنبثق من الخاص إلى العام الاستنباط (induction) ومن الكثير إلى كل الأشياء أو الكل في الواحد أو بالقياس (analogy) من الخاص إلى الشبه الكامل بين شيئين تبعاً لمبدأ التعيين (Specification). هذا التفاعل للحكم التأملي وتجربتنا للبجع سيظهر أن ليس كل البجع أبيض بالاستنباط (induction) لكن من الممكن المحاججة بأنه أكثر الطيور ملكية وفخامة بالقياس.

نقد الحكم يضع بين أيدينا مبدأ ذاتياً متعالياً لنوعي الأحكام التأملية، أي للتعميم الاستنباطي ولتعيين التشابهات بالقياس. هذا المبدأ الذاتي المتعالي يبرر عمليتي إيجاد التوافق بين أشياء التجربة كجزء من البحث عن «وحدة كل المبادىء الأمبريقية تحت مبادىء أعلى»[11]. في النهاية فإن الحكم التأملي يختص بالوحدة النظامية للتجربة ويجب تمييزه عن ما سبق وتحدثنا عنه أنه من الأحكام التي يتم التأمل فيها (Sudicium reflectnas). الحكم التأملي لا يخضع مجرداً للتأمل لكن النتاج الفعلي للتأمل الانعكاسي ويمكن تسميته (Judicum Reflectens). الحكمان التأمليان اللذان تمت مناقشتهما في «نقد الحكم» هما الحكم الجمالي والحكم الغائي وكلاهما غير أمبريقي بالمعنى المحدد، لأن القرار بأن شيئاً ما جميل أو غائي لا يمكن اتخاذه بناء على التجربة. بتقديم هذه الأحكام التأملية ننتقل من الأحكام المعرفية إلى ما أسميه الأحكام التأويلية.

الحكم الجمالي التأملي يكشف النقاب عن الاستجابة الوجدانية

---

(11) Kant: Critique of Judgment (hereafter (3), «Introduction», tr. J.H. Bernard, New York, 1974, iv 16.

للذات إلى الموضوع بنفس القدر الذي يكشفه عن الموضوع ذاته. في حقيقة الأمر إنه لا يظهر الفحوى الخاصة لهذه الاستجابة لكن الموصل ـ ما بين ـ ذاتياً بين الذوات (inter Subjectivity) في الـ (Sensus Communis) الأحكام الجمالية تعين غائية لتجربة يشعر بها كانسجام ولا يمكن تحديدها مفهومياً. الأحكام الغائية، بالمقارنة، نحاول تحديد الغائية مفهومياً وإسنادها إلى كائنات طبيعية أو للطبيعة بشكل عام. الأحكام الغائية ليست تأملية خالصة إذاً، لكنها أيضاً تنظيمية (regulative) من حيث إنها تشكل استنتاجات افتراضية عن طريق توظيف الكائنات الطبيعية. حين ندرك أن مفهومي التأملي والتنظيمي ليسا مرادفين يمكن لنا الشروع في فهم ادعاء كانط بأن الأحكام الجمالية تكوينية (Constitutive). إنها ليست تكوينية بمعنى أنها تكون وتؤسس موضوع التجربة، بل هي تكوينية بالنسبة للذات. في هذا أميل إلى تفسير هذا الادعاء الكانطي بأن الأحكام الجمالية تساعد في تكوين عالم جماعي أو عام. في العموم إذاً، تخدم هذه الأحكام التأملية تكوينية اتفاق عام سواء حول الذوق أو في الخطاب العام كما أشارت حنا أرنت (Hannah Arendt). في محاضرتها المعروفة باسم «فلسفة كانط السياسية»، توظف حنا أرنت العلاقة بين الأحكام الجمالية والسياسية. من الممكن أيضاً أن نأخذ في الاعتبار الفحوى التأويلية الأكثر عموماً للحكم التأملي فيما يتعلق بالفهم التاريخي.

بعد أن تناولنا الأنواع المختلفة من الأحكام التي ناقشها كانط ـ منذ البداية ـ من التحيزات والأحكام الأولية، يمكن لنا أن ننوه الآن إلى أنها شديدة الاعتماد على بعضها البعض. كل من الأحكام الأولية والتحيزات، يتنبأ بالأحكام المحددة بينما

الأحكام التأملية تعيد النظر بها. بالرغم من أن الأحكام الجمالية التأملية ليست معرفية بشكل محدد وإلى حد ما غير محددة، إلا أنها تفترض مسبقاً تجربتنا العادية للعالم. الأحكام الجمالية عن المساحات المرئية أو عن الفنون المرئية تميز الخصائص الشكلية للموضوعات التي يجب أن يكون قد تم إدراكها بشكل طبيعي أيضاً، العلاقات الجمالية الشكلية التي يشعر بأنها غائية تقدم ـ في الحقيقة ـ نظاماً أكثر اتساعاً وشمولاً. الأحكام الجمالية عن الفنون الأدبية تتركز بشكل خاص على ما سبق ذكره: إنها تستخدم الرمزية لتوحي بمقارنات (analogis) بين المستويات المختلفة للوعي. من ثم فإن كانط يحاول إبراز أن التأمل الجمالي يمكن المساعدة في تحديد علاقات بين الأفكار المجردة للعقل ـ النظري والأخلاقي معاً ـ بناء على القياسات المستمدة من التجارب العادية. استخدام المقارنات أو القياسات للتقريب بين أشكال متباعدة من التجارب يمكن تمييزه أيضاً في الأحكام الغائية التي تربط بين الغائية العضوية والنظام الترتيبي.

من هنا أستنتج أن الطبيعة غير المحددة للتأمل تشكل مشكلة حقيقية لغايات المعرفة؛ التأمل الذي يجعل الأحكام الأولية أكثر من أحكام مؤقتة، لا يمنعنا من افتراض ادعاءات محددة. بالمثل فإن التأمل بالنسبة للحكم الجمالي والغائي دائماً ما يرجع إلى أطروحات محددة مستخدماً إما تصورات الفهم أو أفكار العقل (ideas of reason). الأحكام التأملية كنماذج الادعاءات الموجودة في العلوم الإنسانية تظهر بأنها أطروحات معقدة تحتوى على كل من المفاهيم التجريبية العادية والمفاهيم التقويمية الطبيعية غير المحددة. اللغة التقويمية دائماً ما يتم تعشقها/حقنها بلغة أكثر

توصيفاً واستمرارية مع الطريقة التي نصف بها التجربة العادية سواء لوجودنا أو للعالم من حولنا. هذه الأفكار عن نظرية كانط العامة عن الحكم توحي بأن مقاربة ديلتاي الجينية للفهم تميل إلى المبالغة في إبراز اللاتحددية الأولية لتجربتنا المعاشة على أي حال، ليس الحال دائماً أن تكون تجربة الطفل للعالم بالبراءة والانفتاح التي نتصورها. التطور الإنساني ليس دائماً الانتقال البسيط من اللامحدد أو المحدد أو الأكثر تحديداً ومن النتائج المفيدة للربط بين نظرية ديلتاي في الفهم ونظرية كانط في الحكم هي أننا يمكن إعادة تقويم مستويات التعقيد المنخرطة في تجربتنا للعالم. مناقشة كانط للتحيزات ترينا أننا دائماً ما نبدأ بآراء محددة بشكل غير ناضج. المشكلة الكامنة في هذه التحيزات هي أنها ليست مجرد اعتقادات مجردة بسيطة، بل هي مصادر لشبكة محسوسة من العلاقات. هنا ننتقل من المعنى الاتجاهي ـ المعنى الأكثر تحديداً ـ إلى مستوى الفحوى الذي سنعود إليه فيما يلي.

في (Logik Jäsche) يعرّف كانط الادعاءات ليست كأحكام معنية، بل كـ «أسس» للحكم مبنية على الأسباب الذاتية التي ينظر إليها خطأً على أنها أسباب موضوعية؛ كمبادىء موضوعية كاذبة يمكن لهذه التحيزات أن تعطي تحديداً منتشراً خاطئاً لفهمنا للعالم والآدميين الآخرين. من ثم فعن طريق التحيزات ندفع إلى التعميم بناء على عدد غير كافٍ من الحالات أو ربما للقفز إلى قياسات غير ناضجة. إن واجب التأمل هو إعادة فتح هذه المسائل لاستبدال التحدد غير المؤسس بلا تحدد مؤقت على الأقل حتى يمكن الوصول إلى تحدد أحسن تأسيساً لأحكامنا الإدراكية.

لأن التحيزات لها جذورها التاريخية في العادة والتقليد، يمكن

للتأمل أن يكون دواء هاماً، ليس فقط لتخليص معرفتنا للطبيعة من تصورات ما قبل نقدية أو قديمة غابرة ـ كما أرادها كانط ـ بل يمكن للتأمل أن يساعد في مراجعة فهمنا التاريخي للماضي. طريقنا الأولى للماضي يتكون مما يتبقى منه في الحاضر. هذه البقايا ـ على أي حال ـ ليست ببساطة التجليات الفيزيقية التي تحدث عنها آنفاً، كموضوع الروح المتراكمة (Objectifications) كونها أكثر من المجموع العام للمواصفات السابقة يجعل الروح الموضوعية الوسط الذي يربطها ببعضها البعض. في هذا الإطار فإن الأحكام القبلية التي نقلدها بينما نحن ننمو ـ بما في ذلك التحيزات التقليدية ـ هي نقطة البداية الحتمية للفهم التاريخي نفسه. كل ما يبدأ به المؤرخون هو الأحكام القبلية عن الماضي التي سيحاولون نفيها كتحيزات يمكن لتأويلاتهم الجديدة تجاوزها. هكذا، فإن مشكلة نظرية الحكم التاريخي كحكم تأملي لا تكمن بالقدر الأكبر في استنباط التحدد كما تكمن في إبراز أهمية القدرة على تجاوز التحدد غير الناضج. بينما يخدم التأمل ـ في علاقته بالتحيز والحكم الأولي ـ درء اليقين غير المرغوب فيه، ويجعل من الممكن الانتقال من السلوكيات الماقبل علمية للحس العام إلى المنظور الأكثر حدة للعلوم الطبيعية، يساعد التأمل ـ في علاقته بالاحكام التأملية ـ على تكملة المجال الضيق لليقين الذي تنتجه العلوم الطبيعية. في مجال التجربة الاجتماعية والإنسانية تبرز أسئلة عن نتيجة وغائية وجودنا لا يمكن الإجابة عنها بيقين. هنا يجب علينا أن نكتفي أحياناً، بتبديل الصحة الذاتية بصحة ما ـ بين ـ ذاتية (intersubjective) أكثر تأملية فيما يختص بالأسئلة عن معنى الحياة، ولا يجب استبعاد الأجوبة التقليدية، بل يجب إعادة

احتوائها تأملياً كما يقترح غادامر. التأمل كما يوجد في الحكم الجمالي يمكن أن يكون النموذج لهذه الأوجه الهيرمينوطيقية للعلوم الإنسانية. لكن العلوم الإنسانية تقوم أيضاً بوظائف فنية وتحليلية تتطلب نموذجاً مغايراً بشكل ما.

كون أن الحكم التأملي يمكن له أن يكون غائياً يصبح ذا أهمية إلى الحد الذي يفترض كل علم إنساني مجالاً تنظيمياً مختلفاً، أو مجموعة من مجالات التفاعل الإنساني. هكذا، فإن الدين يدرس سلوك وتعبيرات هؤلاء الذين يصنعون أهمية للمعتقدات بأن وجودنا الطبيعي يشير - فيما وراءه ذاته - إلى شيء فوق الطبيعي، كما أنه يختبر الطريقة التي يرتبط بها هؤلاء الناس بعضهم ببعض في المذاهب والكنائس. أما النظرية السياسية فإنها تحلل العلاقة المنتظمة المختلفة بين هؤلاء الذين يضطلعون بتنظيم سلوكنا العلماني العام. بما أن هذا يتضمن الأسئلة المتعلقة بحكم الدول وشرعية السلطة، فإنه يتقاطع مع علوم أخرى مثل الأخلاق والقانون والاقتصاد. وهكذا، فإن الاقتصاد حين يفصل من الاقتصاد السياسي، فإنه يركز على الوسائل الفنية ذات الكفاءة في إنتاج وتوزيع السلع المادية. وهكذا، فإنه في جميع العلوم الإنسانية التقويمية والإرشادية (prescriptive) يجب ربط أي أسئلة بوصف وتحليل أنواع معينة من السلوك الإنساني الذي يمكن ملاحظته. الاقتصاد يعطي مثالاً جيداً حين يمكن للتفسيرات على نموذج العلوم الطبيعية أن تلعب دوراً. العلاقات التنظيمية المجردة بين عدد محدود من الوحدات الاقتصادية يمكن أن تولد نتائج يمكن التنبؤ بها نسبياً على مستوى الاقتصاد الجزئي (Micro-economics)؛ لسوء الحظ، فإنه بإضافة عوامل أكثر لتقريب

الظروف الحقيقية للسلوك الاقتصادي (macro economics) يزداد التنبؤ صعوبة. بينما تتعامل كل هذه العلوم الإنسانية مع السلك الاجتماعي والثقافي الحاضر، يبدو أن التاريخ يقدم تحدياً خاصاً للوصول إلى المعرفة لأن موضع دراسته هو الماضي لا الحاضر؛ لكن الماضي لم يختلف فقد ترسبت نتائجه في الحاضر. غوته ما زال يعيش من خلال أعماله ونابوليون ترك بصمته بطرق مختلفة كما هو الحال في القانون النابوليوني. تأصل الحاضر يعبّر عن نفسه فيما يسمى بالروح الموضوعية، وهذا السياق العام كما تبرزه العلوم الاجتماعية هو الذي يعطي الأساس لدراسة التاريخ. من هذا المنطق يتحدث ديلتاي عن تكون العالم التاريخي في العلوم الإنسانية. بالرغم من أننا نتصل بالعالم التاريخي من خلال تجربتنا الداخلية التي من خلالها نفهم الموضوعات الخارجية كتغيرات عن القصديات، فإن من الأفضل في العموم مقاربة الموضوعات التاريخية من خلال التجربة الفكرية بواسطة تنظيمات العلوم الإنسانية.

كان ديلتاي محقاً في رؤيته أن العلاقات المشابهة للقانون أو ذات الطبيعة الناموسية بين الظواهر التاريخية يمكن أن توجد فقط في نظم ثقافية واجتماعية معينة. هذا يعني أن التفسيرات السببية يمكن فقط أن يكون لها دور محدود في التاريخ الإنساني إلى الحد الذي تتجاوز فيه الروايات التاريخية العامة النظم الخاصة، فإن هدفها الرئيسي هو إعطاء فهم مقبول. لكن حتى في إطار هذه الروايات الكبرى، أشار عدد من الفلاسفة المعاصرين من أمثال: موريس ماندلباوم وجورج فون ريت وبول ريهون إلى وجود نوع من التحليل السببي للأحداث التاريخية التي يمكن أن تلعب دور

الوسيط بين التفسير العام (الأخلاقي) (nomothetic) والفهم الفردي المنصب على حالة فردية (idiographic). في هذا السياق يتحدث ريكور عن (التلفيق) أو الإسناد السببي المفرد[12] في التاريخ لأن ليس هناك طريقة للتعميم عن أحداث مثل ظهور الرأسمالية في الدول البروتستانتية مثل إنكلترا والولايات المتحدة وهولندا، لأن التاريخ لا يعطي بدائل لما حدث، ويجعل الإسناد السببي المفرد بناء بدائل ممكنة ـ كطرق الاختبار ـ النتائج شيئاً ضرورياً. من ثم فإن إسناد ماكس فيبر السببي، أن نوعاً من أنواع خلق العمل الملهم دينياً ـ كان ضرورياً لظهور الرأسمالية ـ يتطلب منه أخذ سيناريوات مخالفة للواقع في الاعتبار، بناء على عوامل مختلفة الطفرات التقنية والسياسية والقانونية والتجارية، بأنها وحدها لا تكفي للتسبب في تكوين الرأسمالية. هذا النوع من الإسناد السببي ـ بالنسبة لريكور ـ يمثل ادعاءً مقارناً يحوي عملية حساب الاحتماليات. لفظة «تلفيق» أو «إسناد» موحية أيضاً في أنها تستحضر لغة كانط عن الأخلاق الخاصة بالحكم الجمالي التأملي. بما أننا لا نستطيع إثبات إطلاق الذوق الجيد مفهومياً، فإننا غير قادرين على طلب التوافق من الآخرين، ويمكن فقط إسناده إليهم بشكل غير مباشر. وهكذا، فإنه بالرغم من أن العلوم الإنسانية الأكثر تنظيماً مثل النظرية السياسية والقانون والاقتصاد تهدف إلى فهم كيفية عمل نظم التأثير المقلوب (wirkungzusammenhange)، فإنها تتطلب التوصل إلى علاقات بين الأحداث المعينة التي يتم تكاملها في إطار غائي عام. مرة

---

(12) Paul Ricoeur: Time and Narrative, vol. Chicago 1984, p. 194.

أخرى، فإننا نتحرك من الفهم العام للعلاقات ذات المعنى إلى شيء ذو طبيعة محسوسة أكثر، لكن بدلاً من الانتقال من المعنى غير المحدد إلى معنى اتجاهي معين يحدده سياق تاريخي معين أو رواية معينة، فإننا نفسر ما يمكن تسميته بالفحوى العامة، الفحوى العامة للأفعال الإنسانية في التأثير المقلوب تشبه الغائية الكامنة التي يريد الحكم التأملي أن يجدها في الحياة العضوية وهي مرة أخرى، شيء يمكن فقط أن يتم إسناده. الإسناد التأملي يكون وصفياً بشكل وتقويمياً بشكل آخر، مما يعني أنه يحتاج إلى موافقة حكمية. هنا تبدو أحكام كانط الجمالية والغائية كأمثلة لأحكام أعم عن الفحوى في العلوم الإنسانية.

4 ـ الحكم التاريخي والتأويل الأصيل

في المحصلة، يجب علينا أن نتبين ماذا يمكن أن يكسبه الفهم التاريخي من نقد للحكم التاريخي. لماذا يجب على الحكم أن يلعب دوراً هاماً في معرفتنا بالتاريخ؟

يقترح ديلتاي إجابة في نقده لهيرمينوطيقا شلايرماخر والتي تهدف لمجرد تكوين مفاهيم الأحكام. نظام شلايرماخر الهيرمينوطيقي كان في الأساس تبوبياً وعمل على تفسير ما يحدث تاريخياً بالتعامل الجدلي مع مفاهيم عامة والذي يمكن أن يكون أكثر مناسبة هو هيرمينوطيقا تهدف إلى تكوين أحكام. هذه المقاربة تربط المفاهيم ليس فقط ببعضها البعض، وإنما بالمفردات التاريخية الفعلية. الحكم مهم للفهم الفلسفي للتاريخ لأنه يلعب دور الوسيط بين الخاص والمطلق. إنه يمكّننا من التأمل في الفحوى التاريخية الأكثر عموماً لأحداث محددة ومن ثم تقويم

فرديتها. الفردية التاريخية تفترض الوساطة الحكمية للخاص والمطلق، لكن هذه الوساطة الموضوعية لا يمكن أن تتحقق بدون الموافقة الفردية المتضمنة في صناعة الحكم. هناك عنصر تأملي (انعكاسي) الفهم التاريخي يجعل للمنظور المتعالي أهمية خاصة. إذا كانت فلسفة كانط المتعالية قد فندت الشروط الماقبلية التي تجعل معرفة الطبيعة ممكنة، فيجدر بنا أن نبحث عن ما يجعل الحكم التاريخي ممكناً. فهم الأشياء تاريخياً هو إدراك أنها تأتي بشروط ماقبلية وبعضها يكون مفروضاً ذاتياً. الفهم (الجيني) يشرح هذه الشروط بالإشارة إلى الطريقة التي تقع فيها بعض العمليات والأفعال مع بعضها البعض في متتاليات لا يمكن قلبها. قبل أن أشرع في بناء سقف يقيني من الأمطار يجب أن أرسي الأساس وأضع الأعمدة والروافع. لكن حتى الأفعال الإنسانية المرتبة جينياً مثل بناء منزل لا تحسب عادة كمتتاليات تاريخية إلا إذا تقاطعت معها قوى اجتماعية أكثر. عموماً، بناء منزل من الممكن أن يصبح ذا دلالة تاريخية، إذا تحول بعد ذلك إلى مكان تعقد فيه اجتماعات هامة وتبرم فيه اتفاقات أو ربما يكتب فيه كتاب؛ هذه العلاقات نادراً ما تكون مخططة لكنها تتطلب احتمالية حدوث معينة في الزمن. بالرغم من أن الأفعال الفردية نادراً ما تسمح بتسميتها أحداثاً تاريخية، فإنه يمكن النظر إليها على أنها أفعال معلمة تاريخياً، إذا جسدت اختيارات وقيماً تعكس ماضينا. نظراً لتأصيل تجربتنا فإن الأحكام التي نتخذها ليست فقط انعكاسية تأملية بمعنى أنها تعبّر عن مرجعية من المصالح الذاتية، بل أنها أيضاً تأملية انعكاسية بمعنى أنها تتضمن على الأقل بعضاً من القيم الأكثر عموماً من تقليدنا. الأفعال الفردية ليس لها أهمية

تاريخية لكنها ربما تبرز فحوى تاريخية. بعد أن باعدت بيني وبين الادعاء بأن «المعنى» هو قسم خاص من العلوم الإنسانية أقترح الآن أن الفحوى هي التي تختص بهذه الصفة وهكذا فإن هذه الفحوى الخاصة بالفعل الإنساني والتفاعل الاجتماعي هي التي تتطلب نظرية للحكم التاريخي[13].

نظرية الرواية التاريخية المعاصرة تقترح أن العمليات التاريخية يجب أن يتم بناؤها عن طريق استعادة الماضي إذا أريد أن يدرك فحواها، لهذا فإن السلوك التأملي لممارس التجربة، ورواية شهادة العيان للمؤرخ يجب أن تكمل بالحكم الأكثر تباعداً وتفكيرية للراوي الأقل انغماساً. إن هذا المفهوم الثلاثي الأبعاد هو الذي يسمح للفهم التاريخي بالظهور. التطور الزمني يكون تاريخياً ليس فقط إذا أظهر مراحل جنينية متعددة بل إذا جعل ممكناً فهماً متعدد المستويات لنتائجها. هكذا، فإن الزمن التاريخي (geschichtliche) هو نوع من الزمن المبوب (geschichtete). المفهوم المكون روائياً للزمن التاريخي إذاً، أكثر توافقاً مع محاولات ديلتاي لتأصيل حدسنا للزمن في الـ (Lebenszuge) للوجود اليومي من التدفق المثالي لزمن كانط.

لكن إذا أخذت في الاعتبار اللغوي تجربة الزمن الأصلية فإن

---

(13) The term «import» is here expanded beyond the out dated psychological use of Verstand as it was introduced above. Import encompasses what Dilthey means by Bedeutung, but it places special emphasis on how relations among parts and whols also exhibit influence. Import thus manifests the historical being or consequence (Tragweite) of meaning.

تصور هايدغر الزمني عن الكشف اللحظي (Augenblik) يتطلب نظرة أخرى إلى كانط. هايدغر يصنع الكثير من تأكيد كانط الأولوية المتعالية للزمن بالنسبة للفهم الأصيل للتاريخانية والمحدودية الإنسانية. لكن لا الخط الزمني اللانهائي لنقديّ كانط ـ يقصد نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ـ ولا نفيهما اللحظي في الـ (Augenblick) في تجربة المهيب ـ المتعالي (sublime) في النقد الثالث ـ نقد ملكة الحكم ـ يدفعنا لقبول المحدودية الإنسانية بمعنى جذري. حتى إذا تصورت أنه تم انتشالي من الـ (Summum bonum) الأخلاقي يمكنني بناء على كانط تعزية نفسي بأن الجنس البشري ككل يمكن أن يدرك ذلك؛ بالرغم من أن الوعي الأولي بالجليل الكانطي (Kantian Sublime) يملؤنا، فإنه ينتهي ـ على الأقل ـ باتصال مشعور بلانهائية بداخل أنفسنا والتي يمكن اعتبارها في الإطار الـ (neumenal)[14]. يبدو إذاً، أن الأفراد يجدون نوعاً من التعويض الجمالي ـ الأخلاقي لعدم قدرتهم على المشاركة في التطور الكامل للنوع البشري.

بالنسبة لديلتاي استخدم كانط الفكر الذي لا يطوره الكائن البشري فردياً، لكن فقط في إطار النوع[15] لبحث الدلالة الفلسفية للتاريخ. إنه يسمح لنا بتصور التاريخ كـ «موصل بين مثال الإنسانية والإنساني الأمبريقي» لكن إذا لم يرد هذا الإطار من التاريخ الفلسفي إلى التجربة المحددة للفرد الموجود زمنياً، لا

---

(14) Makkreel: «Imagination and Interpretation», in Kant, p. 87.

(15) Dilthey: Friedrich Schlosser and the problem of Universal History, in: SW4, 299.

يمكن استخراج تصور أصيل للحكم التاريخي. يبدو أن المشروع النقدي لا يمكن اكتماله إلا بإضافة كلاً من التجربة اليومية للزمن المعاش لديلتاي، وكشف الزمنية الإنسانية في محدوديتها عند هايدغر. كشف المحدودية من خلال مواجهتها للموت يعد نقدياً بمعنى أنه يحدد ما يمكن معرفته، لكن لسوء الحظ فإنه لا يساعد في تكوين نظرية نقدية للحكم التاريخي. يرفض هايدغر الحكم كوظيفة إدراكية مشتقة والتي بالطبيعة غير أصيلة لأنها ذات طبيعة مقارنة وتمهيدية. بالنسبة له فإن الكشف يصبح أصيلاً عندما يفرض علينا مواجهة أخص (eigene) في أشكال تاريخانيتنا.

يتضح لنا إذاً، أن كانط نفسه طور مفهوماً للأصالة (Authentizität) متسقاً مع منظور أكثر نقدية وتعالياً للحكم التاريخي. في مقالته عن «فشل كل محاولات الفلسفات الدينية» (1791) يرفض كانط الفلسفة الدينية التقليدية لإعطاء تفاسير منهجية لمعنى التاريخ من منظور مطلق لا يمكن فهمه. كبديل لهذا يطرح كانط تفسيراً أصيلاً (authentisch Intepretation) يربط بين المنطوقات الإلّهية عن نهايات التاريخ والعقل الإنساني العملي. الفلسفة الدينية الأصيلة تبدو للوهلة «الأولى» ليست أكثر من تأويل الإلّه ذاته للخلق. بالرغم من أن تصور الأصالة بهذا الشكل سيبدو شكلاً من الملكية المؤسسة على سلطة المؤلف، يذهب كانط إلى أن تصور الإلّه عقلانياً ككائن أخلاقي: «فإن الإلّه سيصبح من خلال عقلنا المفسر لإرادته كما هو معلن في مخلوقاته».

نتيجة ذلك، إن الإرادة الإلّهية يمكن أن تأول بشكل أصيل من خلال عقلنا العملي. هذا الرأي تدعمه التأويلات القانونية، حيث تستخدم فكرة التأويل الأصيل لمد سلطة المشرع الأصلي لأجيال

تالية من المشرعين. السلطة لم تعد تكمن فقط في الفرد ذي السلطة، بل تصبح شيئاً (ما بين ذاتي) مما يجعل التفسير الأصيل مشابهاً لحكم تفكيري مشترك. حين أكون حكماً تفكيرياً ـ جمالياً كان أم تفكيرياً ـ فإنني أدعي أنني لا أتحدث بصفتي الذاتية فقط، بل على أساس موسع من التأمل (erweiterte denkungsart) يسمح لي بإسناد حكمي للآخرين في المجتمع؛ ومن ثم فالذي يؤسس لهذا الحكم التأملي هو الحس المشترك (Sensus Communis) بهدف تكوين إجماع نقدي أصيل.

بينما جنحت الفلسفات الدينية لتصور الأحكام التاريخية ـ عن معنى التاريخ ـ كأسئلة نهائية تتنبأ بحكم نهائي، جهدنا لربط إمكانية التأويلات التاريخية (الما بين ـ ذاتية) بالحكم التاريخي والحس المشترك (Sensus Communis) بتأسيس يخدم تركيز الانتباه على الشروط الماقبلية للتجربة؛ وذلك يدعم جهدنا الآخر للربط بين الأحكام التأملية والتحيزات والأحكام الأولية. بتوجيه وتأصيل الأحكام التأملية في الحس المشترك يمكن لنا أن نفهم كيف يحملون فحوى إدراكية. بالرغم من أن الشكل الأكثر انتشاراً للحكم التأملي ـ الحكم الجمالي من الذوق ـ يعتمد على الشعور بالإضافة إلى كونه غير إدراكي الطبيعة ـ من حيث إنه لا يضيف لمخزوننا التجريبي من المعرفة ـ فإنه يحمل دلالات إدراكية لتنظيم معرفتنا بربطنا بين الحكم التأملي وأحكامنا المسبقة وتحيزاتنا، ما يتسنى لنا أن ندرك أنه حتى الأحكام الجمالية تحدث في شبكة من المعتقدات إلى حد كون الأحكام التاريخية أحكاماً تأملية أيضاً، ويجب أن يكون هذا مؤكداً على قدرتنا لمراجعة مسألة معتقداتنا التاريخية، بأخذ ما قاله كانط عن التفسير الأصيل وعن معنى

التاريخي؛ وبتفصيل ذلك في إطار نظريته عن الحكم التاريخي، يمكن لنا الربط بين المعنى المتعالي للنقد والمعنى الفيلولوجي التقليدي للنقد التاريخي. فمهمة النقد الفيلولوجي هي اختبار أصالة النصوص من حيث تحديد كونها أسساً حقيقية لا ضرورة. أما مهمة النقد الفلسفي فهي اختبار أصالة التأويلات أو بمعنى آخر تحقيق الصحة (الما بين ـ ذاتية). النقد الفلسفي للتاريخ يجب أن يحول الاهتمام الانفعالي ـ حول كون الاشياء المحفوظة من الماضي مصادر أصيلة ـ إلى اهتمام انفعالي حول أن حكمنا التاريخي له علاقة مناسبة بهذه المصادر الأصيلة. بالطبع، فإن نقد الحكم التاريخي لا يستمد أصالته من مجرد التحول إلى الماضي، وإنما يجب أن يكون معياراً في توجهنا إلى المستقبل أيضاً. قدرتنا على الحكم، أو بمعنى آخر قدرتنا على التأمل النقدي والإحساس والتأمل الانعكاسي الأصيل يجب أن تسهم في تأهيلنا لمواجهة المستقبل بشكل إيجابي فعال بدلاً من النظر إليه كمجرد مصدر للكشف.

نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط

خالد قطب(*)

المقدمة

أدركت الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة أن هناك إزاحة فلسفية للمرأة عبر عصور الفلسفة المختلفة، وقد ساعد على عملية الإزاحة تلك عدة عوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية كانت تبغي إخضاع المرأة وتهميشها على مستوى الخطاب الفلسفي السائد في تاريخ الفلسفة. لهذا تصف الاتجاهات النسوية في الفلسفة بأن الخطاب الفلسفي السائد في الفلسفة خطاباً ذكورياً في الأساس، حيث تبدو المرأة في هذا الخطاب عاجزة ـ بحكم طبيعتها ـ عن معرفة الحقيقة التي هي لب الفلسفة وجوهرها؛ هذا العجز راجع، من وجهة نظر الخطاب الفلسفي الذكوري السائد، إلى سطحية فكر وعقل المرأة. لهذا حاولت بعض الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة وضع حد لهذا التحيز الذكوري

(*) مدرس فلسفة العلوم ـ كلية التربية ـ جامعة القاهرة، فرع الفيوم.

داخل الفكر الغربي، فاتخذت موقفاً نقدياً صارماً من عدد من فلاسفة الغرب القدماء والمحدثين الذين أبدوا ـ بشكل صريح تارة وبالمجاز تارة أخرى ـ تحيزاً ذكورياً ضد المرأة في كتاباتهم الفلسفية.

فقد انتقدت الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة الصفات السلبية التي ألصقت بالمرأة في الفكر الفلسفي الغربي، تلك الصفات التي تحط من قدرها وتنتقص من قدراتها العقلية والفكرية التحليلية. فعلى سبيل المثال: يصنف أفلاطون المرأة دائماً مع العبيد والأشرار والمخبولين من الرجال، فقد كان جنس المرأة عند أفلاطون جنساً متدنياً بطبيعته مقارنة بجنس الرجل؛ فقد وضع أفلاطون المرأة ـ في محاورة القوانين ـ مع الأطفال والحيوانات وضعاف العقول والمرضى، ووضعها في محاورة الجمهورية مع العبيد والحرفيين وحدد عمل المرأة الذي يجب القيام به ـ في محاورة السياسي ـ وهو الغزل كعمل يدوي حقير لا يليق إلا بالمرأة وحدها. يقول أفلاطون في محاورة «تيماوس» الطبيعة البشرية صنفان: الجنس الأعلى وسوف يسمى من الآن فصاعداً باسم الرجال، فلم يكن الخلق الأصلي يتألف إلا من الرجال، أولئك الذين استطاعوا قهر شهواتهم وأصبحوا فضلاء على الأرض، وسوف يسمح لهم بالعودة إلى سعادة النجوم التي أتوا منها، أما بالنسبة لأولئك الذين فشلوا على الأرض، والجبناء، والأشرار فسوف يعاقبون بأن يولدوا من جديد نساء[1]. ويعرف

---

(1) سوزان موللر أوكن، "النساء في الفكر السياسي الغربي"، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002، ص 38.

أرسطو الأنثى بأنها ذكر مشوه، حيث يربط بين العقل والرجل في حين أن المرأة لم تصل بعد ـ في رأي أرسطو ـ إلى أن تكون إنساناً؛ فضلاً عن أن المرأة بجانب العبيد والحرفيين والتجار والصناع لا بد أن تساعد الرجل على الوصول إلى الخير الأقصى: السعادة(2).

كما وجهت الاتجاهات النسوية المعاصرة انتقاداتها إلى رائد العقلانية الغربية الحديثة ديكارت، الذي يعد المسؤول الرئيسي عن سيادة التصورات والمفاهيم التي شكلت العقلية الغربية إزاء المرأة. فقد كانت ثنائية (العقل/المادة) التي ميزت فلسفته خطوة لثنائية أخرى قائمة على الجنس، حيث ربط ديكارت (العقل بالذكورة والمادة بالأنوثة). فقد وضعت الفلسفة الديكارتية تمييزاً صارماً بين ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني من خلال التمييز بين العقل والجسم؛ هذا التمييز أدى إلى اختلاف بين الرجل الذي يمثل في فلسفته العقل والتفكير العقلاني، والمرأة التي تمثل الجسد والتفكير اللاعقلاني(3). كما ساهم كانط أيضاً في توطيد دعائم هذه النظرة الذكورية للعقل، عندما اعتبره الأداة الوحيدة التي يتحقق من خلالها تقدم الإنسانية، ولكن هذا العقل الكانطي يتميز بأنه عقل يحمل كل صفات الذكورة.

---

(2) المرجع السابق، ص 99.

(3) Moira G: «Modern Rationalism», in eds. A.M Jaggar and I.M Young: *A Companion to Feminist Philosophy»*, Blackwell Publishers Ltd., 2000, p. 24.

إذاً، ساهمت الدراسات النقدية للاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة في الكشف عن التحيز الذكوري في الفلسفة الحديثة حتى يمكن القول إن ثورة المفاهيم التي شهدتها حقبة الحداثة الغربية ـ وخاصة مفاهيم الذات والعالم ـ قد ساعدت على سيادة ذكورية الفكر، بمعنى أن التصور الجديد للفلسفة الحديثة أعطي قيمة للفصل بين الذات والعالم، أو بين العقل والجسد في بحثه عن العقلانية؛ وبالتالي حدثت هوة سحيقة بين (العقل/الرجل) و(الجسد/المرأة)، فهما يقفان على طرفي نقيض[4].

نقد التحيز الذكوري في تاريخ الفلسفة

بدأت الفلسفة النسوية في الظهور والانتشار ـ منذ السبعينيات من القرن العشرين ـ كفرع من فروع الدراسات النسائية، من هدف محدد هو وضع حد لتهميش المرأة في مختلف فروع المعرفة. ولعل البدايات الأولى للفلسفة النسوية انحصرت في مجالين اثنين من مجالات الفلسفة، أعني مجال السياسة والأخلاق، إلا أنها تطورت بعد ذلك لتشمل مجالات الفلسفة على اختلافها.

لقد حاولت الفلسفة النسوية ـ بوجه عام ـ أن تضع حداً للتحيز الذكوري داخل الفلسفة وتاريخها. لهذا نجد الفلسفة النسوية تحاول إبراز الفيلسوفات اللائي تم استبعادهن من تاريخ الفلسفة، بالإضافة إلى وقوف هذه الفلسفة موقفاً نقدياً صارماً من عدد من

(4) Bordo S: *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, State University of New York Press, 1987.

فلاسفة الغرب القدماء والمحدثين الذين أبدوا تحيزاً ذكورياً ضد المرأة، نذكر منهم: أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني وديكارت وجان جاك روسو وكانط وهيغل وسارتر، حيث أجمع هؤلاء على أن عقل المرأة لا يمكن أن يرتقي إلى منزلة ومكانة عقل الرجل القادر بدوره على التفلسف وإمعان العقل والفكر في موضوعات فلسفية غاية في التجريد والعمق. كما وقفت الفلسفة النسوية ضد النظريات الأخلاقية والسياسية الغربية التي تتعامل مع المرأة وكأنها أداة أو آلة صنعت لتلبية اهتمامات الرجل والمؤسسات الذكورية السائدة. نقول: إن الفلسفة النسوية حاولت أن تضع حداً لهذا الاستخفاف بالمرأة داخل تاريخ الفلسفة، مما جعلها تهتم بتلك الثنائية المستفحلة داخل تاريخ الفلسفة الغربية، ثنائية (الثقافة/الطبيعة والكلي/الجزئي والعقل/الجسم والتفكير/الانفعال والعام/الخاص) إلى آخر هذه الثنائيات التي كانت تفسر لصالح التفكير الذكوري، مما جعل المرأة في حالة تدنٍّ ثقافي وفكري كبير داخل هذا الفكر. ولم تسلم الاتجاهات الفلسفية الغربية الحديثة التي تدعو إلى بعض القيم ـ والتي تبدو أنها منصفة للمرأة ـ كقيمة الاستقلال والمساواة من نقد الفلسفة النسوية، فهذه الاتجاهات تعكس ـ في حقيقة الأمر ـ خبرة الرجل الذي يحدد بدوره شكل القيم بما يتناسب مع تفكيره هو.

إن تطور الدراسات الفلسفية النسوية منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى الآن يدل أن هناك وجهة نظر فلسفية نسوية قد بدأت تشق طريقها داخل الأوساط الثقافية والفكرية والفلسفية الغربية، لهذا يمكن أن نرصد ثلاث مراحل مرت بها هذه الدراسات النسوية في مجال الفلسفة وهي:

1 ـ المرحلة النقدية

بدأت هذه المرحلة في عقد السبعينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأميركية بطرح عدة تساؤلات وإشكاليات بشأن المساواة والهوية الأنثوية والترتيب الهرمي الذكوري في المجتمع الغربي، وقد اتسمت بدايات الفلسفة النسوية بطابعها النقدي، حيث قامت بنقد الأعمال الفلسفية ذائعة الصيت التي أقصت المرأة وهمشتها داخل تاريخ الفلسفة، كما كشفت الفلسفة النسوية في هذه المرحلة النقدية عن التحيز الذكوري في مفاهيم ومقولات فلسفية عديدة منها على سبيل المثال العقلانية والموضوعية.

2 ـ مرحلة الإبداع

تميزت هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور الفلسفة النسوية بتقديم مقولات فلسفية جديدة وخاصة في فلسفة الأخلاق والسياسة، فضلاً عن فلسفة العلم ونظرية المعرفة العلمية. ويمكن القول: إن هناك شخصيتين بارزتين برزتا في هذه المرحلة هما ساندرا هاردينغ (S. Harding) أستاذة فلسفة العلم وتاريخه بجامعة ديلاوير بالولايات المتحدة الأميركية والتي تعد من أبرز المنظرات النسويات في الفلسفة النسوية المعاصرة، حيث أسهمت في ترسيخ دعائم الاتجاه النسوي في فلسفة العلم عندما طرحت سؤالها الشهير الذي أثار عدة إشكاليات وأصبح عنواناً لمؤلفها الرئيسي «سؤال العلم في المذهب النسوي» (1986)، ولورين كود (L. Code) أستاذة الفلسفة بجامعة تورونتو وصاحبة المؤلف الشهير «ما الذي يمكن للمرأة أن تعرفه: النظرية النسوية وبناء المعرفة» (1991).

3 ـ مرحلة استيعاب الفكر الغربي للفلسفة النسوية

وفي هذه المرحلة تم استيعاب الانتقادات والرؤى والمفاهيم والتصورات النسوية داخل مجال الفلسفة بوجه عام، وتم الاعتراف بها داخل المحافل الأكاديمية وغير الأكاديمية في المجتمع الغربي.

يمكن أن ننتهي إلى القول: إن الفلسفة النسوية انتقدت الاستبعاد التاريخي للمرأة في الفكر الفلسفي الغربي والصفات السلبية التي ألصقت بالمرأة، لهذا وجدنا الفلسفة النسوية تركز على نقطة هامة وهي أن السجل التاريخي الفلسفي غير مكتمل لأنه يستبعد النساء الفيلسوفات، كما أنه متحيز للرجل. لهذا انصبت الانتقادات الفلسفية النسوية على ثلاث موضوعات رئيسية:

الأول: الانتقادات النسوية للفكر النسوي الكاره للمرأة، حيث تتعرض هذه الانتقادات للصفات التي تحط من قدر المرأة وتنتقص من قدرتها العقلية والفكرية وذلك عن طريق:

* إبراز الفلاسفة الذين يبدون كرهاً صريحاً للمرأة أمثال أرسطو الذي يعرف المرأة بأنها ذكر مشوه، وكانط الذي يعتبر أن للمرأة من الجبن والخوف ما يحول دون التفكير العقلاني.

* إبراز المفاهيم الفلسفية القائمة على التفسير القائم على النوع Gender كالعقل المرتبط بالذكر والمادة المرتبطة بالأنثى.

الثاني: إعادة قراءة نسوية لتاريخ الفكر الفلسفي في محاولة للقضاء على الأساطير السائدة التي تقول بأنه لا توجد نساء فيلسوفات في تاريخ الفلسفة، وحتى إن وجدن فإنهن غير ذات أهمية.

الثالث: حاولت المنظرات النسويات في الفلسفة عبر إعادة

النظر في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي أن يبحثن عن أصول الفلسفة النسوية في فكر وفلسفة العديد من الفلاسفة الغربيين أمثال: جون ستيوارت مل الفيلسوف الإنكليزي الذي طالب بتأسيس أول جمعية نسائية في بريطانيا ـ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ لمنح المرأة حق الانتخاب في البرلمان.

ذكورية العقل في الفلسفة الحديثة

اهتمت الفلسفة النسوية بنقد التفسيرات الفلسفية السائدة للنصوص الفلسفية التي يحتفي بها الفكر الغربي كأعمال فلسفية رئيسية، حيث كانت تهدف هذه التفسيرات إلى إقصاء المرأة عن هذه النصوص، لهذا دعت الفلسفة النسوية إلى ضرورة إعادة النظر في هذه النصوص من حيث مفاهيمها ومناهجها وتفسيراتها الذكورية. ولعل أشهر هذه النصوص التي تناولتها الفلسفة النسوية بالنقد نصوص الفيلسوف الفرنسي ديكارت والفيلسوف الألماني كانط اللذين قدما تصوراً للعقل شكّل بعد ذلك بنية العقلية الذكورية والمجتمع الأبوي الذي ساد وما زال الفكر والمجتمع الغربي. فقد بدأ العقل مع فلسفة ديكارت بتطهير الفكر الغربي من الأخطاء التي زخر بها طيلة العصور السابقة على القرن السابع عشر، وكانت أول هذه الأخطاء التي يجب أن تزال هي تعاليم وأفكار أرسطو التي تربعت على عرش الفكر الغربي طيلة قرون عديدة، فأصبح العقل في فلسفة ديكارت هو أداة المعرفة اليقينية وكلمة السر التي من خلالها نستطيع النفاذ إلى الطبيعة لكي نكشف عن أسرارها ونتحكم فيها. لقد اعتز ديكارت بالعقل وبقدرته على الوصول إلى الحقيقة الإنسانية والطبيعية، فأصبح بمثابة النور الذي

يضيء الطريق أمام الناس ويهديهم إلى سبل الوضوح والتميز ويجنبهم الشك والريبة، وهو نفس المعنى الذي سيستخدم به كانط العقل الذي يعد مصدر الأنوار والتنوير.

إلا أن الفلسفة النسوية استخدمت آليات التحليل المنهجي والنفسي على نصوص الفلسفة الحديثة التي تصفها بأنها نصوص ذكورية. فقد كانت الفلسفة الحديثة ـ من وجهة نظر الفلسفة النسوية ـ رد فعل للتوتر والقلق والصراع الذي ساد الساحة الفلسفية الفكرية الغربية والأوروبية في العصر الحديث، حيث الصراع بين العلم الناشيء الذي أسسه الرجل الغربي الحديث وبين الموروث من العصور الوسطى الأوروبية حول الطبيعة بوصفها أنثى أو بوصفها تعبيراً عن الأمومة؛ لهذا كان ميلاد العلم الحديث نتيجة الخوف من قوى الطبيعة والرغبة في السيطرة عليها والتحكم فيها. لذا حاولت الفلسفة الحديثة ـ والتي يعد ديكارت أكبر معبر عنها ـ مراجعة مفهوم الطبيعة كخطوة أولى وتقديمه في حدود ومصطلحات ذكورية خالصة؛ فالطبيعة لا بد أن تفهم بوصفها آلة ميكانيكية هندسية خالصة. ويتعين على الفيلسوف والعالم أن يتحكما ويسيطرا عليها عن طريق المعرفة الموضوعية التي يمدنا بها العقل الذكوري كخطوة ثانية؛ لهذا أعلنت الفلسفة الحديثة موت الطبيعة الأنثى أو الأم وتم إعلان ميلاد العلم الميكانيكي الآلي الذكوري[5].

---

(5) كانط. أمانويل، "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً"، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، ص 77ـ 95.

إلا أن معظم الانتقادات التي وجهت إلى فلسفة الحداثة الغربية كانت من نصيب كانط بوصفه الفيلسوف الذي شكل فكر الحداثة حول العقل والأخلاق والجمال والسياسة، فضلاً عن أن فلسفته كانت محور المناقشات المعاصرة حول فكر ما بعد الحداثة. فقد وجهت الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة انتقاداتها للبرنامج العقلاني الكانطي، هذا البرنامج الذي تظهر معالمه في مفهوم التنوير الكانطي.

فلسفة كانط الذكورية

ربما يبدو غريباً للقارىء أن يأتي اسم الفيلسوف الألماني كانط مع الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة، إلا أن هذه الغرابة قد تتوارى عندما نشير إلى أن كتابات كانط الفلسفية قد تضمنت عدة إشارات وتعليقات صريحة أو مضمرة تكشف عن وجهة نظر كانط في المرأة، وكيف كانت منزلتها متدنية في فلسفته لأنها تابعة للرجل، لافتقارها إلى القدرات العقلية التي تؤهلها لتقديم مفاهيم وتصورات فلسفية وعلمية، وبالتالي فهي غير مؤهلة لتقديم أي مشروع تنويري تحرري لعجز عقلها عن الفصل بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، فضلاً عن افتقارها للوصول إلى أحكام موضوعية واستخدام العقل النقدي استخداماً صحيحاً، مما يجعلها تعتمد في تفكيرها على العاطفة والانفعال.

إن هذا التصور الكانطي للمرأة جعل الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة تنتقد كانط بوصفه المسؤول المباشر عن

الصورة التي سادت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة عن المرأة بوصفها مخلوقاً عاجزاً عن التفكير الموضوعي الدقيق، لافتقارها للقدرة العقلية التي تؤهلها للمساواة بالرجل، مما أدى في نهاية المطاف إلى تبرير قهرها واستبعادها داخل منظومة الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

لقد اهتمت الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة بنقد التفسيرات الفلسفية السائدة في النصوص الفلسفية التي يحتفي بها الفكر الغربي كأعمال فلسفية رئيسية، حيث كانت تهدف هذه النصوص إلى إقصاء المرأة وفكرها وتهميشها بحيث تصبح موضوعاً للدراسة. لهذا دعت هذه الاتجاهات إلى ضرورة إعادة النظر في النصوص الفلسفية من حيث مفاهيمها ومناهجها وتفسيراتها التي تغلب عليها الرؤية الذكورية. ولعل أبرز تلك النصوص التي تناولتها الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة بالنقد والمراجعة هي نصوص الفيلسوف الألماني كانط الذي ساد الاعتقاد بأنه المعبّر الأصيل عن روح التنوير العقلاني الغربي الحديث، عندما أراد تحرير العقل من المسلمات اللاهوتية التقليدية الموروثة التي غلب عليها طابع التزمت والانغلاق، بعد وضعها موضع التساؤل والمراجعة، فأصبح العقل ـ بالطبع العقل هنا هو عقل (الرجل/الذكر) ـ مستقلاً بذاته ومتحرراً من كل المرجعيات اللاهوتية الغيبية، ليصبح العقل مرجع ذاته والسبيل الوحيد للسير بالإنسان نحو التقدم. لهذا تذهب بعض المنظرات النسويات في الفلسفة إلى أن كانط ـ بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً ـ كان من أكثر الفلاسفة المحدثين تعرضاً للنقد من قبل الاتجاهات

النسوية المعاصرة في الفلسفة[6]؛ حيث بحثت هذه الاتجاهات عن المفاهيم والمصطلحات الكانطية التي ساهمت في تشكيل حقبة الحداثة الأوروبية، إذ يمثل كانط ذروة ونضج هذه الحقبة، ومن أهم هذه المفاهيم: الموضوعية والتقدم والعقل. فقد تساءلت هذه الاتجاهات ما إذا كانت هذه المفاهيم قد ساهمت بالفعل في تحرير المرأة أم كانت السبب الرئيسي في استبعادها وقهرها داخل منظومة الفكر الغربي الحديث؟!

التنوير الكانطي وذكورية العقل

عبّرت كلمة التنوير في الفلسفة الحديثة عن جملة التحولات الفكرية والسياسية والثقافية، حيث وضع فلاسفة التنوير ـ على اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية واختلاف بلادهم ـ عدة أفكار ومبادىء كالحرية والعدالة والمساواة، وبالتالي لم يعد مصدر هذه الأفكار نابعاً من السلطة الإلّهية وإنما من القوانين الطبيعية التي يعود الفضل في اكتشافها إلى العقل الإنساني. لهذا ساد الاعتقاد أن هذا العصر فصل بين حقبتين: حقبة العصر الحديث الذي يمثل عصر العقل والتنوير، وحقبة العصور الوسطى التي تمثل الجهل والظلمات.

---

(6) Herman, B: «Could it Be Worth Thinking About Kant on Sex and marriage? *A Mind of One's Own,* eds. L. Antony and C. Witt, Westview Press, 1993, pp. 49-50, 67.

ففي فلسفة التنوير ازدادت ثقة الإنسان بنفسه واعتقد أنه قادر على كل شيء ولم يعد بحاجة إلى قوى مفارقة عنه كالأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية، لأن مثل هذه الأفكار تعرقل حرية العقل وتكبل تفكيره بقيود لا تستند إلى أسس العلوم الطبيعية بقوانينها الدقيقة. لهذا لا نجد غرابة في أن المشروع الكانطي يكمن في إعلان فشل الميتافيزيقا والأفكار اللاهوتية والبحث عن أساس جديد للميتافيزيقا في العلم الجديد المعاصر له (العلم النيوتوني)[7].

إذاً، قامت فلسفة التنوير على مبدأ واحد وهو استخدام العقل للخروج من أسر اللاهوت الغيبي والميتافيزيقي إلى عالم الطبيعة والأفكار الثورية في شتى المجالات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعلمية، فضلاً عن الفلسفية. وارتفع شعار التنوير عالياً وهو «لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك» وهو الشعار الذي رفعه كانط ليعبّر عن فلسفته من ناحية وفلسفة التنوير من ناحية أخرى.

لقد وصل كانط بفلسفة التنوير العقلانية إلى مرحلة النضج الفلسفي، فأصبح يمثل ذروة العقلانية والتنوير في أوروبا القرن الثامن عشر. هذه العقلانية كانت تلح على ضرورة النقد وخضوع أي شيء ـ حتى العقل ذاته ـ للفحص النقدي قبل قبوله أو رفضه. فقد كان العقل لديه يعني الكشف عن إمكاناته في فهم الظواهر وتفسيرها وهذه الإمكانات لا تظهر إلا إذا استخدم الإنسان عقله في جرأة وشجاعة واستقلال.

---

(7) كانط. أمانويل، «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، ص 81 وما بعدها.

فقد طرحت دورية ألمانية تسمى «شهرية برلين» *(Berlinisch Monastschrift)* في عام 1784 سؤالاً كان يمثل إشكالية فلسفية وحضارية في القرن الثامن عشر هو سؤال التنوير، حيث كان يمثل هذا السؤال محور النقاش بين الفلاسفة والمفكرين في ذلك القرن، فلا يخفى على دارسي الفكر الغربي وحقبه التاريخية المختلفة أن حقبة التنوير الأوروبية تعد حدثاً تاريخياً متميزاً ومتشابكاً بطريقة معقدة، إذ يعبّر هذا الحدث عن تطور الفكر الغربي الأوروبي وعن التحولات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية، فضلاً عن التحولات السياسية والعلمية والتقنية التي حدثت في القرن الثامن عشر. نقول: إن هذا النقاش دار حول السؤال ما إذا كان الفكر التنويري العقلاني يمثل تعبيراً عن حقبة الحداثة الغربية والأوروبية وطوق النجاة القادر على الخروج من أزمة الواقع الغربي، أم أن هذا الفكر التنويري يمثل نقداً لهذه الحقبة الحديثة وتجاوزاً لها ليعلن عن ميلاد حقبة تنويرية جديدة هي حقبة ما بعد الحداثة؟ لقد طُرح السؤال على كانط وعلى غيره من الفلاسفة إلا أن إجابة كانط كانت متميزة وفي الوقت نفسه تمثل إشكالاً فلسفياً؛ فقد ارتبطت إجابته بمشروعه الرئيسي الذي نادى فيه بضرورة بيان حدود العقل النظرية والعملية. وتأتي أهمية إجابة كانط من ناحية أخرى أنها جاءت هذه المرة لتناول التنوير من منظور سلبي.

بدأ كانط محاضرته عن التنوير بطرح سؤال فلسفي عن ما هو التنوير؟ وكانت الإجابة: إن التنوير يعني خروج الإنسان من حالة القصور والعجز التي تنتابه نتيجة عدم استخدام عقله وإعمال فكره؛ والسبب في حالة القصور تلك راجع إلى غياب الإرادة

والشجاعة والضعف والجبن والخمول التي تصيب الإنسان؛ ولكي يتخلص الإنسان من هذه الحالة لا بد من استخدام العقل استخداماً صريحاً في كل الميادين[8].

إن التنوير عند كانط يعني أن يتجاوز العقل حالة القصور التي تنتابه للوصول إلى الحرية؛ ولكن السؤال الآن من الذي يتسبب في حالة القصور تلك التي تصيب العقل: هل هو العقل ذاته؟ أم أن هناك سلطة ـ بما لديها من خطابات وإيديولوجيات ـ هي المسؤولة عن هذا القصور؟ بعبارة أخرى: هل هناك عجز إنساني مفطور في عقل الإنسان يحول دون أن يعمل الإنسان عقله وفكره؟ أم أن هذا العجز مفروض على العقل فرضاً؟ لا نجد إجابة عند كانط عن هذا السؤال، ولكنه يقدم الوسيلة فحسب، التي من خلالها نتجاوز حالة القصور العقلي؛ هذه الوسيلة هي الشجاعة التي ترتبط بتجاوز حالة الجبن والخضوع والخنوع والخوف التي تصيب العقل نتيجة الطاعة التي يتعود عليها الإنسان. لقد أراد كانط أن يصل بالقارىء إلى ضرورة التفرقة بين المعرفة التي تأتي عن طريق العقل الشجاع والتي يمارس فيها (الإنسان/الذكر) فعل التعقل والتفكير العقلاني، وبين المعرفة التي تأتي عن طريق الطاعة والخضوع، حيث تلعب السلطة دورها في إخضاع العقل لمجموعة من البنيات والخطابات التي تشكلها. والعقل الشجاع ـ في رأي كانط ـ هو العقل الحر، ولكن السؤال: ألا يخضع هذا

---

(8) كانط. أمانويل، «الإجابة على السؤال ما التنوير؟» ترجمة د. عبد الغفار مكاوي. ضمن الكتاب التذكاري لـ «د. زكي نجيب محمود»، جامعة الكويت 1987.

العقل الحر إلى سلطة ما فيتحول إلى عقل مطيع ملتزم بخطاب السلطة السائدة؟ يجيب كانط: إن العقل بالمعنى الخاص يكون أداة في جهاز ما أو في مجتمع ما، حيث يحدد هذا الجهاز أو المجتمع مجموعة من القواعد تمثل سلطة على العقل ذاته، كأن يفكر المرء مثلاً في قضايا الضرائب (ولكن بعد أن يؤديها وفقاً للقواعد الضريبية التي يفرضها الجهاز والمجتمع)؛ أو يفكر في القضايا الدينية واللاهوتية (بعد أن يؤدي المرء الطقوس الدينية ويحافظ عليها ويكون في خدمة الكنيسة). إذاً، يحاول كانط أن يفرض على العقل الإنساني نوعاً من العقلانية الاستبدادية كتصور تحدده مسبقاً السلطة؛ هذه العقلانية هي التي يطلق عليها كانط «التنوير» الذي يلزم العقل بالطاعة والخضوع.

إلا أن هذا العقل ـ حسب التفسير النسوي لفلسفة كانط ـ يقتصر على (الرجل/الذكر) دون (المرأة/الأنثى). فقد اعتبر كانط أن العقل هو الأداة الفعالة لتحقيق تقدم البشرية وتحريرها من حالات القصور والعجز وكل أشكال السلطة. ولكي يتم هذا التقدم لا بد من توفر الموضوعية التي تجعل هذا العقل محايداً ونزيهاً. وهكذا كانت نزاهة المعرفة هي المطلب الرئيسي في أغلب الأنظمة المعرفية الأكاديمية وغير الأكاديمية في حقبة التنوير في الحداثة الغربية. وأصبح مطلب الموضوعية غاية العلوم الطبيعية والإنسانية، فضلاً عن الفلسفة؛ وهذا ما جعل الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة تذهب إلى أن مفهوم الموضوعية في الفلسفة الحديثة وخاصة فلسفة كانط، قد تم توظيفه توظيفاً أيديولوجياً وسياسياً لتنحية ذات المرأة العارفة بوصفها غير قادرة بطبيعتها العقلية المعرفية النظرية، على الوصول إلى عقلية محايدة ونزيهة

وغير متحيزة[9]، لأن هذه الصفات الموضوعية ذكورية بحتة. ومن ثم تنكر كانط لإنتاج المرأة الفكري والفلسفي بحجة أنه لا يرتقي إلى الموضوعية المنشودة، هذه الموضوعية التي تقتصر على الرجال دون النساء، لأن الرجال بطبيعتهم قادرون على التفكير المجرد وتقديم معرفة موضوعية علمية دقيقة، في حين أن المرأة بطبيعتها غير قادرة على تقديم مثل هذه المعرفة لعجزها عن التفكير المجرد، لأنها جبلت على الكسل والجبن وهي صفات تجعلها دائماً تحت وصاية الرجال. فالمرأة في حاجة إلى حماية الرجل حتى يزيل عنها المخاوف المنسوجة في طبيعتها، ومن ثم فهي تعيش حالة من العجز والجبن التي تحول دون استخدام العقل بجرأة وشجاعة. يقول كانط: «إن هناك صفات منسوجة في طبيعة المرأة كالخوف على الجنين مثلاً، والخوف من الأضرار الفيزيقية التي يمكن أن تقع عليها، لهذا كانت هذه الطبيعة الضعيفة تتطلب حماية الذكر»[10].

هذا الخوف والجبن المنسوج في شخصية المرأة ـ وفقاً لرأي كانط ـ أدى إلى أن المرأة لا تصلح لإنتاج فكر عقلاني تنويري

---

(9) Anderson, E. «Knowledge Human Interests and Objectivity», in «Feminist Epistemology», *Philosophical Topics*, p. 32.
وأيضاً: د. خالد قطب، «الاتجاهات النسوية في فلسفة العلم وإعادة قراءة تاريخه»، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 61، عدد 4، أكتوبر 2001 ص 479ـ 483.

(10) Kant, I, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Trans. V. Lyle Dowdell Carbondal, Southern Illinois Press, 1978, p. 219.

موضوعي مثلها مثل الرجل، وهذا بدوره أدى إلى وصف بعض المنظرات النسويات في الفلسفة الحديثة بأن كانط عبّر بدقة عن فلسفة التمييز على أساس النوع (ذكر/أنثى)، وأن فلسفته تعد طرازاً بدائياً للفكر الأبوي الكاره للنساء[11]. فقد طالب كانط بضرورة خضوع الزوجات لأزواجهن خضوعاً كاملاً، فضلاً عن استثناء كانط للنساء من حقوقهن العقلية والسياسية لأنهن يخضعن للرجال.

نخلص من هذا إلى أن كانط قلل في فلسفته من شأن المرأة، حيث لا ترتقي هذه الأخيرة إلى مستوى الرجل في الفهم والعقل والتفكير العقلاني الموضوعي، وبالتالي فهي لا ترتقي إلى أن تكون مواطناً حراً في المجتمع لأنها دائمة التوجيه من قبل الرجل. وهذا ما جعل الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة تقرأ كانط من خلال التساؤل عن ذكورية العقل (Maleness of Reason) التي تظهر في فلسفته العقلانية التنويرية والتي يدعو فيها إلى الشجاعة في استخدام العقل الفردي الذكوري الذي لديه القدرة وحده دون المرأة للوصول إلى التقدم والحرية والتنوير[12].

---

(11) Robin M. Schott, «Kant», in A.M Jaggar and I.M Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., 2000, p. 40.

(12) Flax, J «*Postmodernism and Gender Relations:* *Feminism\Postmodernism*, ed. Nicholson, New York, Routledge, 1990, pp. 39-40, 62.

نقد العقل التنويري الذكوري

لقد اعتبرت الفلسفة النسوية أن كانط هو المسؤول عن سيادة تصور متطرف ومنحاز للعقل الذكوري في الفلسفة الغربية الحديثة، هذا التصور الذي ظلم المرأة وهمشها في تاريخ هذه الفلسفة. فالقارىء لبعض كتابات كانط العملية وعلى وجه الخصوص «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العلمي» سيدرك أن هناك بعض الإشارات المتناثرة التي يتحدث فيها كانط عن المرأة ـ أو على حد تعبيره ـ الجنس اللطيف. كما سيكشف القارىء عن البنية الذكورية التي يعطيها كانط للعقل ومن ثم كانت فلسفة كانط ـ بالنسبة للعديد من المنظرات النسويات في الفلسفة ـ فلسفة متحيزة لجنس الذكر. لهذا نجد أن الفلسفة النسوية تعيد النظر في هذه الفلسفة لكشف البنية الذكورية للعقل في فلسفة كانط. فليس من الصعوبة بمكان ـ كما ترى الفلسفة النسوية ـ أن نجد في كتابات كانط وبخاصة العملية منها، إشارات عديدة يشوه فيها المرأة. ففي كتابه «ملاحظات حول الجميل والجليل» نجده يميز بين نوعين من الفهم: «فهم الجنس اللطيف (المرأة) الذي يهتم بالجميل، ونوع آخر من الفهم الذي يخص الجنس النبيل (الرجل) الذي يهتم بما هو جميل» (مرجع). فالنساء ليس لديهن القدرة على الفهم بالمقارنة بالرجال حسب منظور كانط. كما يقدم كانط إشارات في محاضرته عن «الأنثروبولوجيا من منظور براغماتي» بماثل بين العلوم التي تتطلب عقلاً متقداً قادراً على التأمل والإدراك العميق وهي العلوم التي يختص بإبداعها جنس (الذكر/الرجل). وهناك العلوم التي تتطلب مشاعر حنونة ووجداناً متدفقاً وهي العلوم التي

تتناسب وطبيعة المرأة، فضلاً عن أن كانط في هذه المحاضرة يركز على الأدوار التي يمكن أن يلعبها كل من الرجل والمرأة في المجتمع؛ وبطبيعة الحال يعطي كانط الأدوار الرئيسية في المجتمع (للرجل/الذكر). فعلى سبيل المثال: يرى كانط أن المرأة مسؤولة في المجتمع عن حفظ النوع والقيام بالأعمال المنزلية وأن تكون تابعة للرجل وتحت حكمه وسيطرته.

وقفت الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة ضد النظريات السياسية الغربية التي تتعامل مع المرأة وكأنها أداة أو آلة صنعت لتلبية اهتمامات الرجال أو المؤسسات الذكورية السائدة، وحاولت أن تضع حداً لهذا الاستخفاف بالمرأة وعقلها داخل الفكر الغربي، لهذا تنتقد هذه الاتجاهات الثنائية المستفحلة داخل هذا الفكر، ثنائية (الثقافة/الطبيعة) و(الكلي/الجزئي) و(العقل/الجسد) و(التفكير/الانفعال) إلى آخر الثنائيات التي كانت تفسر لصالح التفكير الذكوري، حيث احتل الرجل دائماً الطرف الأول من تلك الثنائيات: (الثقافة، الكلي، العقل، التفكير)، في حين تحتل المرأة الطرف الثاني (الطبيعة، الجزئي، الجسد، الانفعال)، مما جعل المرأة في حالة تدنٍّ ثقافي وفكري لأنها تهتم بكل ما هو جزئي، أي بالجسد وليس بالكلي وهو العقل؛ فهي لا تقدم فكراً بل كل ما يصدر عنها انفعالات لا ترتقي إلى مستوى التفكير العقلاني الموضوعي. تلك هي الصورة التي طبعت المرأة في الفكر الغربي الحديث والتي ساهم كانط في تشكيلها بفلسفته الذكورية والتي انعكست على المناقشات التي دارت حول العقل والأخلاق والجمال والسياسة. لهذا تذهب جنيفيف لويد (Genevieve Lloyd) في كتابها «رجل العقل» إلى أن العقل

والموضوعية في فلسفة كانط يصنفان على أساس نوع الذكر، فالعقل يرتبط بالذكورة في هذه الفلسفة(13). كما تذهب سوزان بوردو (Susan Bordo) في رحلتها التي تنتقد فيها مفاهيم العقلانية والموضوعية في الفكر الغربي، إلى أن الحقبة الحديثة في الفلسفة، وبخاصة فلسفة كانط كانت المصدر الرئيسي لأفكار الغرب عن العقل والعقلانية واللذين ارتبطا في هذا الفكر بالذكورة، فأصبح العقل والموضوعية خصمان للمرأة(14).

لقد استبعد كانط المرأة من مملكة العقل، هذا الاستبعاد جعل المرأة لا ترتقي إلى المنزلة العقلية التي يحتلها الرجل داخل هذه المملكة، كما أنه جعلها خاضعة للرجل في كل شيء. ولعل أهم الانتقادات التي وجهت إلى كانط والتراث العقلاني الغربي الحديث من قبل الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة، كانت انتقادات ساندرا هاردينغ أستاذة الفلسفة وتاريخها بجامعة ديلاوير بالولايات المتحدة الأميركية، حيث ساهمت في ترسيخ دعائم الفلسفة النسوية المعاصرة في الدوائر الأكاديمية. فقد أشارت ساندرا هاردينغ إلى أن آباء التراث العقلاني في الفكر الغربي، بمن فيهم كانط، قد أصدروا عدة تشريعات وأحكام لا تجعل المرأة من بين الموجودات التي لديها أفكار أو اعتقادات يمكن

---

(13) Lloyd, G. *The Man of Reason: Male and Femal in Western Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, p. xi.

(14) Bordo, S. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, State University of New York Press, 1987.

من خلالها تقديم معرفة. فقد أكد هؤلاء الآباء أن النساء ليس لديهن العقل القادر على إنتاج معرفة، فضلاً عن اعتقادهم أن المرأة ملكية خاصة للرجل. لهذا حاولت ساندرا هاردينغ إعادة النظر في التراث العقلاني الغربي الذي ربط العقل والعقلانية بالذكورة، والعاطفة والانفعال بالأنوثة، وذلك عن طريق وضع نظرية نسوية في المعرفة تزيل التشويهات التي ألصقت بالمرأة في هذا التراث من جهة، واعتبار المرأة كمقولة معرفية مغايرة من حيث الأفكار والتصورات والمناهج وطرح التساؤلات وحل المشكلات عن الرجل كمقولة معرفية من جهة أخرى[15].

كما تذهب روث جينزبرغ (Ruth Ginzberg) إلى القول: «إن الفلسفة الأخلاقية لدى كانط فلسفة ذكورية مثلها في ذلك مثل الفلسفة الأرسطية، فكلاهما يستثني المرأة من الفلسفة والتفكير العقلاني»[16].

الخاتمة

انشغلت الاتجاهات النسوية في الفلسفة بإعادة استجواب التراث الفلسفي الغربي الحديث ـ وبخاصة التراث الكانطي ـ حيث تركزت إعادة الاستجواب تلك على ملاحظتين أساسيتين:

---

(15) Harding, S. «Rethinking Standpoint Epistemology: «What is Strong Objectivity? in *Feminist Epistemologies*, eds., Alcott, L. and Potter, E. New York: Routledge, 1993.

(16) Moira, G. «Modern Rationalism», p. 25.

* الأولى: استبعاد كانط المرأة وتهميشها في كتاباته لأنها لا تمثل له أي أهمية.

* الثانية: أن كانط اعتبر العقل والموضوعية والتقدم والحرية والتنوير كمقولات فلسفية ترتبط بالرجل، في مقابل الجسد والانفعال والعاطفة والاعتباطية في التفكير كمقولات تنسب إلى المرأة.

إن كراهية كانط وازدراءه للمرأة جعله موضع نقد الاتجاهات النسوية المعاصرة في الفلسفة، لأنه يمثل فلسفة التنوير العقلانية التي كانت من المفترض أن تدافع عن حرية المرأة وتحريرها من القيود التي وضعها الفكر اللاهوتي الغربي في العصور الوسطى، إلا أنها ساهمت ـ على العكس من ذلك ـ في التنكر للمرأة وإسهاماتها وإعطاء مبرر عقلاني لعدم نضجها من الناحية النظرية الفلسفية، مما أدّى إلى استبعادها من المشروع الكانطي العقلاني النقدي، وأيضاً لعدم نضجها من الناحية الأخلاقية العملية، لأنها لا تحمل صفات الشجاعة والجرأة التي تؤهلها لاستخدام عقلها. فهي تحمل بالفطرة صفات الخوف والجبن والقصور، لهذا كان عقلها ناقصاً مشوهاً يعتمد على الأهواء والانفعالات والعواطف والرغبات. تقول جين فلاكس (Jane Flax) «نقول إن الوجود (الأنطولوجيا) مشتق من المعرفة (الإبيستمولوجيا) وكلاهما ـ الوجود والمعرفة ـ قد انفصلا عن مجالي الأخلاق والسياسة في الفكر الغربي الحديث؛ هذا الانفصال، حيث لعب كانط دوراً كبيراً في ترسخ دعائمه في الفلسفة مما أدّى إلى أن أصبح هذا

الانفصال مبدأ من المبادىء الأساسية للعقل ذاته؛ ونتيجة لهذا أصبح من الأمور المقدسة داخل تيار الفلسفة الأنكلو-أميركية التمييز الصارم الجامد بين الواقعة والقيمة مما أدّى في نهاية المطاف إلى صمت الفيلسوف إزاء القضايا الهامة التي تعترض الحياة الإنسانية.

فلسفة كانط السياسية

ترجمة: هناء عودة الخضيري(*)

[1]

ولد إيمانويل كانط في 22 أبريل عام 1724 في كوينغسبرغ ـ كالينينغراد حالياً ـ الواقعة في شرق بروسيا، وهي التي قلما كان يغادرها خلال حياته الطويلة التي استمرت لما يقرب من الثمانين عاماً، إلا لرحلات من وقت لآخر إلى المدن القريبة منها. كانت كوينغسبرغ في القرن الثامن عشر مدينة تضج بالحياة والنشاط، نظراً لتجارتها المزدهرة، ولهذا لم تكن على الإطلاق منعزلة عن العالم بأكمله. وكان كانط شخصاً بعيداً كل البعد عن أن يكون منطوياً، حيث كان يتمتع بحياة اجتماعية وحوارات فكرية حافلة؛ وكانت لديه صداقات متعددة مع التجار في كوينغسبرغ، منهم بعض الرجال الإنكليز، ومن بينهم اثنان على الأخص من أقرب

(*) مدرّسة بقسم أصول التربية، جامعة عين شمس.

أصدقائه، وهما السيد جرين وموثرباي. وبالرغم من دقة كانط وانتظامه في ممارسة أنشطته الاعتيادية، وحسمه في مواجهته للأخطاء، فقد كان يتمتع بقدر عظيم من الدماثة والفطنه وحسن الخلق.

ولد كانط لأبوين فقيرين. وكان والده يقوم بصناعة عتاد الأحصنة في كوينغسبرغ. وكانت أسرته منغمسة في مذهب التقوية والورع (pietism) وهو يعبّر عن حركة دينية بروتستانتية شدّدت على الجانب الوجداني في التدين وتنمية الحياة الروحانية الوجدانية؛ وكان لهذا المناخ الديني في منزل والديه أثر في تشكيل حياته منذ طفولته، حيث كان مفتوناً على الأخص بتدين أمه البسيط والبعيد عن التكلف. وبعد موت والديه المبكر (حيث توفيت والدته في عام 1738 وتوفي والده عام 1746)، انقطعت علاقة كانط تدريجياً بأسرته.

لفتت الملكات العقلية المتميزة لكانط الأنظار منذ حياته المدرسية الأولى. وجعلت من التحاقه بجامعة كوينغسبرغ أمراً ممكناً حيث أصبح من أبرز طلابها. وفي عام 1755 منح حق إلقاء محاضرات كـ (Magister legens) أو (Privatdözen) أي كمحاضر دون راتب ثابت والذي يعتمد على أجر محاضراته كدخل له. ولأن محاضراته كانت ذائعة الشهرة ولكونه استطاع أن يعطي عدداً ضخماً منها ـ وصل إلى عشرين محاضرة على الأقل كل أسبوع ـ فقد استطاع أن يؤمن لنفسه دخلاً معقولاً وكانت محاضراته في العديد من الموضوعات. منها المنطق والميتافيزيقا وعلم الأخلاق ونظرية القانون والجغرافيا والأنثروبولوجيا وغيرها. وبذلك بدأ اسمه بالبروز كباحث وعالم من خلال كتاباته. وفي

كتابه «التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماوات» *(General History of Nature and Theary of the Heavens)* المنشور عام 1755، قدم تفسيراً حديثاً جداً لنشأة الكون مماثلاً للتفسير الذي قدمه بتوسع العالم الفرنسي لابلاس. وهو ما يطلق عليه الآن عامة نظرية «كانط-لابلاس» وبذلك يكون كانط قد بدأ حياته الأكاديمية بمناقشة قضية علمية، حيث كان يبغي بذلك تحديداً أن يبرهن على صحة النظريات النيوتونية فلسفياً، وهي المحاولة التي أدت فيما بعد إلى نشأة فلسفته النقدية، إلا أنه لم يعين في منصب أستاذ للمنطق والميتافيزيقا إلا في عام 1770 وعندها حصل أخيراً على الأمان والاستقرار المالي. وحيث ذاعت شهرته فقد تزايد راتبه بصورة كبيرة، وحصل على منصب رئيس للجامعة عدة مرات.

كان كانط محاضراً متمكناً ومحفزاً لمستمعيه على التفكير. وكثيراً ما أدهش طلابه بأصالته وجدته وسرعة ملاحظاته الممزوجة بسخريته وتهكمه الجاف.

وهو يعد كذلك كاتباً غزير الإنتاج ولم يبدأ بروزه الفعلي والقاطع كفيلسوف إلا في عام 1781، عندما نشر دراسته النقدية عن العقل المجرد (Critique of pure Reason). وبالنسبة له فإن هذا العمل بمثابة بداية ثورة في التفكير كان يقارنها في الواقع بثورة كوبرنيكوس في علم الفلك. وتوالت بعد ذلك أعماله الهامة الأخرى سريعاً بعض الشيء.

وقد أثار نشره لكتابه «الدين في حدود العقل وحده» *(Religion Within the limits of Reason Alone)* ـ عام 1793، وطبعته الثانية 1794ـ أثار حفيظة ملك بروسيا وقتها، فريدريك وليم الثاني وهو ـ على النقيض من فريدريك العظيم الذي سبقه ـ لم يكن

متسامحاً في المسائل الدينية، فأمر وزيره المعادي لنشر العلم فولنر أن يكتب لكانط ويحصل منه على وعد بأنه لن يعاود ثانية الكتابة في الأمور الدينية[1]. قد وافق كانط بمضض على هذا المطلب، الذي بلغ حد الأمر الملكي، وخفف من حدة وعده ضمنياً بأن قال إنه لن يكتب ثانية في المسائل الدينية كواحد من أتباع صاحب السمو وأكثرهم إخلاصاً. وبعد موت الملك برأ كانط نفسه من هذا الالتزام مفسراً أن وعده هذا يسري فقط أثناء حياة فريدريك وليم الثاني، كما يشير إلى ذلك قوله «كواحد من أتباع صاحب السمو وأكثرهم إخلاصاً»[2]. وقدم تفسيراً مفصلاً لموقفه هذا في مقدمة كتابه «صراع الكليات»[3] *(Contest of Faculties)*، الذي شنّ فيه بصورة مستترة هجوماً على فريدريك وليم الثاني الذي توفي في العام السابق لنشره. ومن الواضح أن هذا القرار لم يكن سهلاً وهيناً على كانط حيث قدم تفسيراً لسلوكه هذا في مذكرة له غير منشورة قال فيها: «من الشر أن ينكر ويجحد أحد قناعة داخلية وإيماناً لإنسان، ولكن الصمت في حالة كهذه واجب من المحكوم ولأن كل ما يقوله المرء ينبغي أن يكون صدقاً فهذا لا يعني أن من واجب المرء أن يجاهر بالحقيقة كاملة على الملأ»[4].

---

(1) النظام الوزاري للملك فريدريك وليم، ملك بروسيا في أول أكتوبر من عام 1794.

(2) خطاب الملك فريدريك وليم، 12 أكتوبر 1794.

(3) AA 7.7-10.

(4) AA 12, 406.

اعتزل كانط الحياة الجامعية شيئاً فشيئاً وأخذ نشاط عقله في التضاؤل تدريجياً، وانزوت ذاكرته، وكان عليه أن يترك محاضراته. وفي عام 1800 كان على تلميذه فسيانسكي رعايته. وبدأ طلابه الآخرون في نشر محاضراته من المذكرات التي كانوا يدونونها خلفه. وفي عام 1803 اشتد عليه المرض للمرة الأولى وخفتت قدراته العقلية شيئاً فشيئاً ثم توفي في آخر الأمر في 12 فبراير من عام 1804، أي قبل أن يتم عامه الثمانين بشهور قليلة.

[2]

لا يعتبر كانط عادة ـ على الأقل في البلاد التي تتحدث بالإنكليزية ـ فيلسوفاً سياسياً معروفاً. ولم يعطه تاريخ الفكر السياسي شرف هذه المنزلة، ولكنه يذكر اسمه عادة من قبيل الصدفة، إذا ما ذكره في الأصل، ويتجاهله مؤرخو الفكر السياسي بالرغم من مخاطرتهم بذلك. ومن حين إلى آخر لا يُرى إلا مبشراً ورائداً لفكرهم فحسب. غير أنه لا يصعب اكتشاف الأسباب وراء هذا الإغفال وسوء الفهم، إذ إن مؤرخي الفلسفة ـ ومن بينهم المتخصصون في كانط أنفسهم ـ أغفلوا كتاباته السياسية، لأن فلسفته التي وصلت إلى ثلاث دراسات نقدية استحوذت تقريباً على كل الاهتمام ولم ينل من مؤرخي الفكر السياسي اهتماماً يذكر. ذلك لانه لم يكتب عملاً متميزاً في هذا المجال، حتى أن كتابه «العناصر الميتافيزيقية للحق» *(The Metaphysical Elements of Right)* قد شغل بال المؤرخين القانونيين أكثر من مؤرخي الفكر السياسي، فضلاً عن حقيقة أن ضخامة وعظمة الأعمال الفلسفية النقدية لكانط جعلت من كتاباته السياسية ـ التي لم يبذل بها

الجهد نفسه ـ وكأنها أقل قيمة ووزناً، ومن ثم روجت للاعتقاد بأنها لم تكن شيئاً رئيسياً في تفكيره. ولهذا فإن هذا العرض لأفكار كانط السياسية مخطىء إلى حد كبير، مع أنه من قبيل المبالغة أن يرى فيها المرء الحد الأقصى ومنتهى فكره إلا أنها لم تأتِ من قبيل المصادفة أو كانت مجرد إضافة ثانوية، بينما في واقع الأمر كانت تنمو نمواً منتظماً ومتسقاً من فلسفته النقدية، وإن كانط كان عن حق مستحقاً للقب فيلسوف الثورة الفرنسية[5]. ذلك لأنه يوجد بالفعل تماثل بين روح فلسفة كانط والأفكار التي قامت عليها الثورتان الفرنسية والأميركية: لأن كانط يؤكد استقلالية الفرد في مواجهة السلطة، وكانت مشكلة حرية الإنسان من صميم فكرة، فإن الأحداث التي قامت في أميركا وثورة 1776 والثورة التي اندلعت في فرنسا 1779، قد أثرت في كانط تأثيراً بالغاً، وشغلت فكره لدرجة أنه تعاطف مع الأهداف التي اندلعت بسببها هذه الثورات. وكان رد فعله كذلك، بالرغم من كونه صاحب نزعة محافظة جعلته يرفض الاعتراف بالثورات في السياسة مبدأ شرعياً لإحداث تغيير، كما أنه بالضرورة لم يؤيد قيام ثورة في وطنه بروسيا. ولكن كما تكشف عن ذلك مقالاته، فإن منهجه السياسي قد تشكل واتضح فيما قبل عام 1789، ومن المرجح أن اندلاع الثورة الفرنسية قد حفزه لمواصلة الكتابة في هذا الموضوع؛ ومع هذا فإنه لا يمكننا التقليل من شأن اقتدائه وتأثره بروسو الذي علمه أن يحترم الإنسان العادي البسيط[6]. والذي

(5) Cf. Heine, Samtliche werke, ed. Ernst Elster.

(6) AA 20, 44.

كان بالنسبة له بمثابة نيوتن علم الأخلاق[7]. وكانت صورة روسو هي الوحيدة التي سمح بها لتزين جدران منزله. وكان إذا ما أخذ في قراءة رواية إميلي ينسى المشي الذي اعتاد عليه بعد الظهيرة، ويقال إن هذا هو الانحراف الوحيد عن عاداته اليومية التي كانت تسير منتظمة مع عقارب الساعة. لقد كانت أفكار كانط ـ في جوانب عديده منها كذلك ـ قريبة من طموحات الثوار الفرنسيين، غير أنه في مطالبته بتحقيق السلام الدائم كان قد تجاوزها بكثير. وهنا اقتبس أفكاراً سبق أن قدمها كل من ليبنتز ورئيس دير سانت بير، وصنع منها رواية جديدة وأصيلة وذات منحى فلسفي متشدد وصارم.

وإذا كان من الصواب أن نبحث عن هذه الصلة بين فلسفة كانط والأفكار التي قامت عليها الثورتان العظيمتان للقرن الثامن عشر، فسوف يتضح مغزى وأهمية فكر كانط السياسي، لأن هاتين الثورتين كانتا بمثابة حرق للماضي السياسي والتماس لنظام دنيوي طبيعي للحقوق السياسية! من أجل بدء تحرك سياسي واسع النطاق. ولم تنشأ الثورات بالطبع إلا عن أوضاع معينة سياسية واجتماعية واقتصادية نشأت في أميركا وفرنسا، إلا أن المعتقدات الراسخة للثورتين لم يقصر من وضعها أن تكون ستاراً رائعاً لتضليل عامة الناس، بل كانوا يعتمدون فيها على فلسفة سياسية تؤمن بضمان حقوق الأفراد. وقد كان هذا توجهاً جديداً حيث كان علم اللاهوت المسيحي يلعب ـ في الثورات الأولى، وحتى في الحرب الأهلية التي قامت في إنكلترا في عام 1688م ـ يلعب

---

(7) *Ibid.*, p. 58.

دوراً هاماً في تشكيل الفكر الثوري في الغرب؛ وغالباً ما تظل وقائع هذا الوضع الثوري، بالطبع، غاية في التعقيد، لأنها عادة ما تعبّر عن نمط فكري أيديولوجي وممارسة سياسية يصعب إن لم يكن مستحيلاً، فض اشتباكهما. إن كانط لم يشرع في إعداد مخطط للثورتين أو نظرية للثورات، بل ـ على النقيض من ذلك ـ كان يريد التوصل إلى مبادىء فلسفية يبنى عليها نظاماً داخلياً عادلاً ودائماً، وتكون دعامة للسلام الدولي. فقد كان يريد أن يقدم مصادقة فلسفية على حكومة نيابية دستورية، وهي المصادقة التي تكفل الحقوق السياسية لجميع الأفراد.

ومن أجل فهم هذا الفكر السياسي يتحتم أن نراه داخل السياق الفكري للقرن الثامن عشر، وعلى خلفية مقابلة من فلسفة كانط العامة نفسها، حيث أسهمت أفكار حركة التنوير (Enlightenment) إلى حد ما، في تهيئة المناخ للثورتين الأميركية والفرنسية، علاوة على الحركة العقلانية التي كانت مسيطرة بصورة كبيرة على الجانب الفكرى للقرن الثامن عشر[8]. وبشكل قاطع استخدم الثوار المفردات الخاصة بحركة التنوير بصورة كبيرة، مما أوجد مناخاً للرأي مواتياً وموافقاً لهذه الحركة الثورية على عدة

(8) للمزيد من المناقشات العامة والدقيقة حول حركة التنوير، أنظر: إرنست كاسيرر، «فلسفة حركة التنوير» (نيوبيجنين، 1932). (وجمعها كل من فريتز إيه كولين وجيمس وبرينستون 1951)؛ وبول هاورد، «الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة حا. ولوريس ماني، (لندن 1953)؛ جاك ف. ليفين، (لندن 1966)، فريتزر فيلجافيك، (فيينا 1961).

مستويات. أما كانط فهو يمثل نقطة التقاء للعديد من الجوانب الفكرية في عصر التنوير، ويعد بمثابة القمة القصوى، لهذه الحركة الفكرية غير أنه كذلك واحد من نقادها المتشددين، وكان هو نفسه يصف حركة التنوير (Aufkatung) بأنها عملية ديناميكية بمعنى أنها ليست حالة ثابته، بل هي عملية متواصلة تفضي إلى أقصى درجة من درجات تحرير الذات. ولم يكن ذلك العصر بعد في حالة من التنوير ولكن كان لا يزال في مرحلة تؤهله ليكون كذلك؛ وتعني كلمة التنوير (Aufkatung) التحرر من التعصب والكبر والخرافة كما تعني كذلك القدرة المتنامية للتفكير الذاتي. وهذا الاستنتاج يحمل في طياته القول المأثور والشهير لليسينغ (Lessing) الذي يقول: «ليس مهماً أن تمتلك الحقيقة، ولكن أن تسعى للحصول عليها وتتعقبها»[9]. ومن وجهة نظر كانط أن يكون الإنسان هو سيد نفسه: في مهنته الخاصة سواء كان ضابطاً أو رجل دين أو موظفاً حكومياً... أو غيرها من المهن، لا ينبغي عليه أن يدخل في جدل بل يطيع السلطات التي تحكمه؛ ولكنه كإنسان وكمواطن أو كعالم ينبغي أن تتوفر له الشجاعة في استخدام عقله وذكائه[10]. فهذه كانت الترجمة التي أعطاها كانط للكلمة الشعار (Aufkatung, Sapere Aude) بعد أن بسّط معناها لتتسع وتشمل غايته الخاصة. لقد نال حقاً هذا السطر الشعري لهوراس حظاً وافراً من الشهرة والشعبية، حيث كتب كشعار على إحدى المسكوكات في عام

---

(9) ليسينغ: الأعمال الكاملة، 23، 58.

(10) AA 8, 35.

1736 لجمعية تدعى جمعية (Alethophiles) أو محبي الحقيقة، وهي جماعة من الرجال كرسوا أنفسهم لخدمة قضية التنوير[11].

قام كانط ـ في مقالة عن «ماهية التنوير؟» ـ بتلخيص وجهة نظره حول التوجهات والنزعات الرئيسية في عصره. حيث كان يطلق من حين لآخر على فترة التنوير، عصر العقلانية (Age of Reason) إذ يعد الإعلاء من قيمة العقل حقاً، سمة من أبرز سمات هذا العصر. بيد أن مصطلح التنوير (Enlightenment) أو (Aufkatung) أو (Les lumières) يشمل عدداً من الأفكار والتوجيهات الفكرية التي لا يمكن إيجازها فيه على النحو المطلوب، حيث ينبغي أن يظل الوصف الموجز لهذه الحركة، مثلها مثل باقي الحركات الأخرى ينبغي أن يظل غير مكتمل، لأن هذه الحركة، مثل كل الحركات الفكرية الأخرى تتألف من مجموعة متنوعة، أو غالباً ما تكون متصارعة، من التيارات الفكرية المختلفة. أما ما يربط مفكري التنوير سوياً ببعضهم البعض، فهو التوجه العقلي، أي حالة عقلية أكثر من كونها كتلة مشتركة من الأفكار؛ ولعل السمة السائدة كانت هي نمو الوعي الذاتي، أي زيادة الوعي بقدرة عقل الإنسان على إخضاع نفسه والعالم أجمع إلى التحليل العقلاني. لم يكن الاعتماد على استخدام العقل شيئاً جديداً، بكل تأكيد، ولكن الإيمان بقوة العقل ونجاحه ليس فقط في بحث واستقصاء المظاهر الطبيعية، ولكن كذلك في دراسته للإنسان والمجتمع، هو ما يميز عصر التنوير عن الفترة التي سبقته

---

(11) إليزابيث ويلكنسون وويلوبي، تحرير وترجمة فريدريك شيللر، «حول تربية جمالية للإنسان»، في سلسلة من الخطابات، أوكسفورد 1967.

مباشرة، حيث سادت في هذه الفترة نزعة متميزة بالتفاؤل في فكر التنوير، وكانت تنبع من، وتعزز الاعتقاد في وجود ما يسمى بالتطور الفكري وتكشف عن نفسها أيضاً في التطبيق المنهجي المتزايد للأسلوب العلمي في مجالات الحياة كافة. إلا أنه لم يكن هناك ـ بأي وجه من الوجوه ـ اتفاق حول ماهية هذا الأسلوب، بينما سادت الإنجازات العلمية المذهلة لنيوتن التفكير العلمي في القرن الثامن عشر. وقد وصفت إحدى المدارس الفكرية عمله بأنه محاولة عظيمة بعد المحاولة التي قدمها ديكارت، في منهجه المعرفة العلمية بينما استوقف تشديده على أهمية الملاحظه والتجريب مدرسة فكرية أخرى.

مدح فولتير في كتابه *(Lettre, sur les Anglais)*، أو *(Lettre philosophiques)* ـ نشر عام 1734 ـ وترجمته الإنكليزية *(Letters Concerning the English)* «رسائل تخص الإنكليز» 1738 شخصية نيوتن بصفة خاصة، والإنجازات العلمية في إنكلترا بصفة عامة وأثنى كذلك على الحياة السياسية الإنكليزية، ليس على التعديلات للدستور الإنكليزي فحسب، ولكنه امتدح كذلك النظرية السياسية التي عرضها لوك. وكانت أفكار لوك عن انتخاب الحكومة بالإجماع وعن التسامح بين الأديان والمعتقدات السياسية المختلفة، تبدو لفولتير ـ على وجه خاص ولمفكري عصر التنوير بصفة عامة ـ مثال يحتذى به.

وكانت تبدو هذه الأفكار أفكاراً ثورية في المناخ السياسي الفرنسي، ومن هنا قاومت كل من الكنيسة والدولة رياح التغيير هذه. وقامت كل منهما باضطهاد وقمع الأفكار السياسية والدينية الخارجة والمبتدعة على نحو متقطع وغير مستقر، إذ آمن العديد

من مفكري التنوير ـ ليس فقط ـ بضرورة إخضاع السياسات للفحص العقلاني الدقيق، ولكن في إعادة تشكيل وبناء القوانين السياسية والمؤسسية لتتماشى مع هذا المنهج العقلاني؛ وتوافق هذا التشكك والإحجام عن قبول السلطة السياسية التقليدية مع التشكك تجاه السلطة بصورتها الأعم والأشمل. وأدى هذا الموقف الانتقادي للسلطة إلى موجة من التشككات والتساؤلات حول كل القيم المسلّم بها والمتعارف عليها، وبخاصة تلك المتعلقة بالدين حيث وضع هذا الدين السماوي قيد الفحص والتمحيص، بل وتم وضعه في واقع الأمر، قيد المحاكمة.

كانت لمسألة علمنة المعتقدات والمبادىء المتعارف عليها والمقبولة أهمية كبرى في تطوير حركة التنوير، سواء كان ذلك في المجالات الدينية أو العلمية أو الأخلاقية أو السياسية أو التاريخية أو الفنية. وعلى النقيض لما كان سائداً في العصر الوسيط انفصلت المجالات المتفردة للتجربة الإنسانية عن الدين وبهذا أصبح الوضع الفكري الرئيسي هو الوضع الإنسان المركزي (anthropo Centric) حيث بات ينظر للإنسان على أنه قطب الرحى في كل شيء، مما يعطي أهمية خاصة للغرض من دراسة كتابات كانط السياسية، أن نذكر أن مجالات الأخلاق والقانون والسياسية والتاريخ كان ينظر إليها داخل سياق علماني دنيوي، ورغم أن هذه المجالات المعرفية كانت معزولة عن الدين، كانت الفكرة السائدة في عصر التنوير أنه يمكن وضع قوانين عامة لكل مجال منها على حدة.

اختلفت صيغة التنوير التي سادت في ألمانيا بعض الشيء عن تلك التي سادت في كل من إنكلترا وفرنسا، فلم يكن هناك ـ

على وجه العموم ـ تشديد كبير على مبدأ الملاحظة والتجريب كما كان في بريطانيا. وكان المفكرون الألمان أصحاب علم ومعرفة واسعة، ولكنهم كانوا أكثر تجريداً وأستاذية من نظرائهم الإنكليز والفرنسيين، وفي أحايين كثيرة كان ينقصهم بعض البراعة والحرفية. فقد تسبب غياب الثقافة الحضرية (metroplitan) في عدم الوصول إلى أسلوب موحد، بينما لم تكن السياسات قصيرة الأفق للعديد من الإمارات الصغيرة والمدن الإمبريالية الحرة والصغيرة نسبياً أمراً مساعداً للنهوض بحوار سياسي مفيد ومثمر. وخلافاً لما كان يحدث في بريطانيا، لم تقدم ألمانيا أي فرص فعلية للمثقفين للمشاركة في الجوانب السياسية. لقد كان فريدريك العظيم بالطبع مثقفاً ولكنه كان ملكاً ذا سلطة مطلقة وهو يمثل ـ على كل حال ـ حالة خاصة.

ومن سمات هذا الركود والتبلد السياسي أن الحدث السياسي الذي كان له أكبر الأثر على ألمانيا في القرن الثامن عشر كان حدوثه في فرنسا، لأن الثورة الفرنسية أيقظت الفكر السياسي الألماني من سباته العميق[12]. ومع ذلك لم يبدأ الفكر السياسي الألماني الحديث الفعلي إلا بعد تأثير أحداث 1789. رحب العديد من المفكرين في ألمانيا كما في أي مكان في العالم، بالثورة ـ في بادىء الأمر ـ وآمنوا بها على أنها فجر يؤذن بميلاد عصر جديد. بيد أنهم تحرروا من هذا الوهم بعد أن أخذ العنف

---

(12) جي بي غوتش، «ألمانيا والثورة الفرنسية»، لندن 1920، ص 160ـ 182. للمزيد من المناقشات حول موقف كانط من الثورة الفرنسية، لندن 1920، ص 160ـ 182.

والإرهاب في الاندلاع ولم تنتشر الثورة عملياً إلا في تلك الأراضي التي يسيطر عليها الجيش الفرنسي الثوري. بينما كانت المشاعر الثورية في ألمانيا مثل نبتة غضة لا تقدر على إخراج ثمارها إلا بتحريض من قوة.

استطاع كل من كانط وغوته، وهما من أبرز العقول في ألمانيا ـ في ذلك العصر ـ تقويم الموقف السياسي تقويماً صحيحاً. فقد أدركا أنه في حين أن الثورة في فرنسا قد لبت حاجات سياسية كبرى، فإن الوضع السياسي في ألمانيا لم يكن ناضجاً بصورة كاملة لاستيعاب أي نشاط ثوري. وكان صعود الطبقة البرجوازية في ألمانيا ـ مثلما كان في إنكلترا وفرنسا ـ أمراً لافتاً للأنظار. ولكن الطبقة البرجوازية الألمانية لم تستطع تحرير نفسها من سطوة وسيطرة الأمراء والطبقة الأرستقراطية. فهي لم تمتلك شعور الثقة بالنفس كما امتلكته مثيلاتها في فرنسا وإنكلترا. كما كانت ألمانيا أشد فقراً من بريطانيا وفرنسا، علاوة على أن احتمال قيام الطبقة البورجوازية الصاعدة ـ والتي كانت تتمتع بثقة عالية بنفسها وحرمت من التعبير بحرية عن طموحاتها السياسية ـ بعمل ثوري يزداد رجحاناً في كل من فرنسا وإنكلترا على مثيلتهما الضعيفة والمزعزعة الثقة في ألمانيا، بالإضافة إلى ضآلة مجال الحرية السياسية وحتى في بروسيا التي كانت تحت حكم الملك فريدريك العظيم، فحرية التعبير كانت تعني[13]، وفقاً لما يقوله ليسينغ ـ القدرة على نقد الدين بحريه وليس نقد الحكومة ـ كما أن صغر مساحة معظم الدويلات الألمانية سمح بوجود إشراف

(13) خطاب من ليسينغ لفريدريك نيكولاني، 25 أغسطس 1769.

ومتابعة دقيقة من الحكام لرعاياهم أكثر مما يحدث في البلدان الأكبر مساحة، وأعاق ازدياد النفوذ البيروقراطي عملية التنمية الاقتصادية وكان من العوامل المؤثرة في إضعاف الثقة لدى الطبقة البرجوازية الألمانية.

بعد أن عرضنا الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في أوروبا، لا نجد أمراً مستغرباً أن تختلف حركة التنوير في ألمانيا عنها في باقي الدول الأوروبية. فقد واصلت الفلسفة الألمانية ـ على النقيض من الفلسفة الإنكليزية على سبيل المثال ـ مقاومتها بطرق متعددة لتأثير الجوانب التجريبية للعلوم وسادت وجهة النظر العقلانية في الجامعات الألمانية والفرنسية إلا أن الكتابات الفلسفية الألمانية في مجملها ظلت أقل تحضراً وصقلاً عن مثيلاتها الفرنسية.

وعندما نضع كانط في مقابل هذه الخلفية، علينا ألا ننسى أن مذهب التنوير لم يكن هو وحده كل الفكر في القرن الثامن عشر حتى وإن كان هو الفكر السائد. فقد كانت هناك مذاهب أخرى. فلم يظهر مذهب نقد التنوير مع انحلاله وضعفه فحسب، ولكنه صاحبه منذ نشأته وسيادته في ألمانيا، التي لم تكن وحدها في ذلك. فكما شهد القرن الثامن عشر انتشاراً للأفكار العلمية على يد مفكري التنوير كذلك كان هذا القرن يتسم بانتشار النزعة الدينية في الحياة القائمة على العواطف والخبرات الوجدانية الداخلية. ففي ألمانيا شدد مذهب التقوية (Pretison) على رعاية الحياة الروحانية وعزز من اتباع المنهج الوجداني العاطفي للدين (ولم يكن هو الوحيد في ذلك ولكن كانت هناك مذاهب مماثلة له في أماكن أخرى، مثل الميودية Methodism والاستكانة Quietism).

وربما ترجع أصول إيمان كانط وحماسه الشديد والإحساس الإنساني الداخلي بالفضيلة والأخلاق إلى هذه التربة بعينها. ومن ثم فإن النقد المتواصل والمتلاحق لحركة التنوير لم ينبع من صحة وسلامة الدين الراسخ ومن المصالح السياسية التقليدية أو ذات المميزات الخاصة فحسب، ولكن كذلك ـ مع توالي أعوام القرن ـ من فئات عديده من اللاعقلانيين (irrationalists) الجدد. أي أنه كان يصدر من هؤلاء الذين يفضلون الحدس على العقل، ويرجعون فهم الإنسان العبقري إلى سلامة فطرته وحسن سليقته. والتلقائية إلى كونها تفكيراً محسوباً. ويميلون في إسناد فهمهم إلى مستوى الفرد أو النموذج (example) بدلاً من أن يستند إلى قاعدة عامة، ويعتمدون على الشعر بدلاً من العلم الذي كان موقفهم منه ـ في أحسن صوره ـ موقفاً متناقضاً. ومن المفارقات التاريخية أن تأوي كوينغسبرغ في الوقت نفسه أقوى مناصر لحركة التنوير ـ ولو أنه أكثرهم انتقاداً ـ مع عدوها الأول ألا وهو جوان جورج هامان. وقضى كذلك الناقد الأصيل لحركة التنوير، جوان غوتفريد هيردر وهو المرشد للمدرسة الأدبية الألمانية العاصفة والشدة (Sturum und Drang) (Storm and Stress) بعض الوقت في كوينغسبرغ، وأصبح صديقاً لهامان (Hamann) وتلميذاً لكانط. انتقد كل من هامان وهيردر زعم حركة التنوير في اكتشاف مبادىء تصلح على مستوى العالم وفي رؤيتهم للتاريخ والمجتمع على اعتبار أنهما في نسق أو نظام متماثل. ويرى هامان وهيردر أن المثال الفردي هو الأكثر إيحاء وكشفاً «للحقائق» ولا يمكن إدراجه على الفور تحت القوانين العامة. واختلف كانط مع هيردر ـ على الأخص ـ في دراسة واضحة المعالم وجريئة لأهم عمل لهيردر

وهو «أفكار من أجل فلسفة لتاريخ الجنس البشري» (1785). ويبدو أنه أدرك أن لا تكمن هنا فقط القضية الحاسمة التي تفصل منهجه للمعرفة عن منهج هيردر[14]، بل أنها كانت بمثابة الحد الفاصل بين هؤلاء الذين يريدون فهم العالم في الأساس وقبل كل شيء عن طريق العلم والمنطق وبين هؤلاء الذين لا يرغبون في ذلك. ولهذا السبب قام كانط بكشف وعرض لكل الأخطاء والعيوب المنطقية التي وقع فيها هيردر أثناء مناقشته بلا رحمة أو تساهل وقام هيردر بدوره بالرد عليه بانتقام مرير[15]. حتماً لم يكن هناك جسر للتواصل بين طريقة كانط ومنهجه للوصول إلى المعرفة، يعتمد بشكل أساسي على الحدس الذي تقوم عليه المعرفة الشعرية وتأكيد المثال الفردي[16].

وفي مجال الفكر السياسي اتضحت الفروق بين إنكلترا وفرنسا من جانب وألمانيا من الجانب الآخر، كما اختلفت عنهما في مجالات أخرى من الحياة. فلم تكن هناك في ألمانيا مدرسة فكرية سياسية سائدة قبل مدرسة كانط وإنما كان هناك العديد من الناس ممن يكتبون في الشؤون السياسية، وكانت بعض كتاباتهم

---

(14) AA 8, 43-66.

(15) Metakritik zur Kritik der reinen munft (199), (Johann Gottfried Herder, Samtliche Werke, ed., B. Suphan, Berlin 1877-1913, 21).

(16) للتعليق العام ألكسندر جيلز هيردر، أوكسفورد 1944. وكذلك أنظر: أتش ز بي نيسبيت، «هيردر وفلسفة تاريخ العلم»، الجزء الثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، إيدنبرغ 1965. (وسوف تصدر حديثاً بواسطة الجمعية البحثية للدراسات الإنسانية الحديثة) للاطلاع على وصف كامل لمنهج هيردر في تناول العلم.

متميزة. وشكلت مدرسة القانون الطبيعي (Natural law) تياراً واحداً ومدرسة (Cameralists) تياراً آخر، بالإضافة إلى وجود عدد من الخبراء في الشؤون العامة من أمثال: شلوزر (Schlozer) والثناني موسر (Mosers) الأب والابن، وربما كان أعظمهم على الإطلاق والذين عرفوا من دون شك بأنهم من أفضل المفكرين السياسيين هما ليبنتز (Leibniz) وفريدريك العظيم. ولم يكن إيجاد نظرية سياسية أمراً رئيسياً في نشاطهما: فقد استحوذت الفلسفة العامة (general philsophy) على اهتمام ليبنتز، وشغلت الحكومة والحرب وإدارة شؤون البلاد فريدريك ملك بروسيا[17]. وأسهم مفكرو مدرسة القانون الطبيعي في تقديم العديد من النظريات السياسية عظيمة الأهمية، حتى إنها أرست دعائم الثورة، غير أن أسلوبهم في الكتابة لم يكن هو نفسه ثورياً أو حتى إنه كان ألمانيا محضاً ولكنها ـ مدرسة القانون الطبيعي ـ وصلت وعدلت أو حتى أحدثت تغييراً في الكثير من التراث القديم، وواصل الممثلون المحدثون لهذه المدرسة (Pufendorf, Grotius Althusius) تشبثهم وتمسكهم بمعيار لا يتغير ولا يتبدل من القانون، تتحدد من خلاله القوانين الوضعية التي تسنها الدولة من أجل تنظيم سلوك مواطنيها. بيد أنهم عملوا على تحرير الدراسة الفلسفية للقانون والشؤون السياسية من اعتمادها على علم اللاهوت (Theolgy). ساد معتنقو هذه المدرسة من الألمان معظم كليات الحقوق في

(17) أنظر: A.P. D'Entrèves، «القانون الطبيعي»، لندن ونيويورك 1951.
أنظر كذلك: أولو فون جيرك، «القانون الطبيعي ونظرية المجتمع»، حرره وترجمه إرنست باركر، الجزء الثاني، كامبردج 1934.

جامعات ألمانيا وفلسفة القانون والشريعة الألمانية عامة. وكانت أعمالهم ـ مثل العديد من الكتابات الفلسفية الخاصة بالتنوير ـ تتسم بأنها مجردة وجافة ولكنها كانت هي المبدأ المعترف به. ولهذا لا يدهشنا أن نجد شخصاً مثل وولف (Wolff) وهو أحد فلاسفة التنوير البارزين يكتب أطروحة حول هذا الموضوع. كما لا يدهشنا أنه لم يتسبب ليبنتز ولا حتى فريدريك العظيم في إحداث ثورة في الفكر الألماني السياسي. وربما كانت ألمانيا في حاجة إلى أحداث الثورة الفرنسية وإلى إعادة التوجيه للفكر جذرياً والتي عززتها فلسفة كانط من أجل إيجاد أسلوب جديد للفكر السياسي.

استوعب كانط وانتقد الأفكار السياسية للعديد من المفكرين العظام من أمثال ماكيافللي المنظِّر لمدرسة القانون أو القانون الطبيعي، وهوبز ولوك وهيوم وروسو، ومن هؤلاء جميعاً اختص كانط بهجومه على هوبز في كتابه «النظريه والتطبيق» *(Theory and practice)* وهي الحقيقة التي ربما تستدعي التعليق حيث تختلف النظريات السياسية لهذين الفيلسوفين بالطبع اختلافاً كبيراً. رفض كانط آراء هوبز في الاستبداد بالسيادة ورفض عقلانيته ومحاولته تطبيق المناهج والطرق الهندسية على الشؤون الإنسانية والاجتماعية وتفسيره قيام المجتمع على أساس فرض نفسي، وهو الخوف من الموت المفاجيء؛ بيد أن القضية السياسية لكليهما كانت واحدة وهي: الانتقال من حالة الحرب إلى حالة النظام والسلام. وأن القانون يعد أمراً واجباً ومن الضروري فرضه وإجبار الآخرين على طاعته، وأن السيادة لا يمكن تقسيمها ولا يمكن حماية وضع الفرد كإنسان عاقل ومستقل إلا من خلال وجود دولة مدنية، وأخيراً وبرغم كل الاختلافات الجوهرية في

منهجيهما ونتائجهما، فإن كلا المفكرين كانا مثالاً يحتذى في محاولته في إيجاد حجج قوية ومتسقة ومتوافقة قائمة على الاحتكام للعقل ولا تعيقها أو تقيد حركتها التقاليد أو أي شكل لمدرسة القانون الطبيعي، لإيمانهم في وجود معيار ثابت لا يتغير للحق. غير أن كانط كان أكثر ثورية وتجديداً من أنصار هذه الحركة التقليديين، لأنه أتى بنظرية في الشؤون السياسية لا تقوم على التجربة، وكان التأثير الواضح والجلي الآخر لروسو[18].

غير أن كانط كان يختلف عن روسو في تفسيره للطبيعة وللإرادة العامة، ففي حين أننا نجد روسو من وقت لآخر غامض الأفكار، نجد أن أفكار كانط واضحة جلية وكمفكر كان شجاعاً ومغامراً إذا ما اختلف مع ملكه. بيد أنه لم يكن يقوم بذلك بصورة علنية بل مضمرة ومستترة. وقد اختلف مع فريدريك العظيم وفي رأيه أن الملك هو الموظف الأول للدولة وينبغي أن تستمر الدولة على نظام حكم مطلق لأسرة بطريركية كريمة. وإنه لم يعارض فحسب مبدأ فريدريك في وجود حكومة أوتوقراطية مستنيرة (وهو باعتراف الجميع سلوك لم يتبعه غالباً ملك بروسيا عملياً) بل أنه عارض كذلك الـ (Cameralism)، وهو المبدأ الذي يعتبر الشؤون السياسية ممارسة لإدارة شؤون الحكم والدولة. وعارض كانط كذلك وجهة النظر المكيافللية القائلة: إن الحركات السياسية لا تنبع إلا من حب الذات والأنانية المطلقة. غير أنه أكد الحاجة إلى طاعة القانون كما فعل كانط، وهذا يمكن أن يضمر بعض التحيز إلى

---

(18) إرنست كاسيرر وروسو وكانط وغوته، سلسلة تاريخ الأفكار، الجزء الأول، برنستون 1945، دراسة متعمقة حول تأثير روسو على كانط.

الحكم المطلق (authoritarianism)[19]. وفي ألمانيا كان يستشهد بنظريته بالفعل في تقوية وتعزيز الامتياز أو الحق الإجرائي في تطبيق القانون. وهو يسمى (obeaigkeitsstaat) وهي الحالة التي تكون عليها الطاعة للسلطة السياسية أمراً رسمياً غير محدود. وفي واقع الأمر فقد كانت نظرته نظرة تحررية وقد فطن أبناء كوينغسبرغ بلده الأم إلى ذلك جيداً. وعندما توفي ساروا وراء نعشه لأنهم كانوا يرونه مناصراً عظيماً للحرية الإنسانية في عصر كانت فيه السلطة المطلقة للأسر الكريمة هي النمط السائد للحكومة. ولكن التأثير الأبلغ لكانط كان في تشكيل مبدأ (Rechtsstaat) وهي الدولة التي يكون الحكم فيها وفقاً لأحكام القانون. وكان هو النظام الأمثل حتى إنه كان يعاقب على أدنى الجرائم مثل التملق والرياء خلال معظم القرنين التاسع عشر والعشرين في ألمانيا. بيد أنه كانت هناك ـ بالطبع ـ انحرافات فادحة وخطيرة عن هذا النظام المثالي.

وفي واقع الأمر يعتبر كانط هو المنبع الأصلي للفكر السياسي الألماني الحديث. وقد اختلف معه المفكرون السياسيون الذين أتوا من بعده في بعض الاعتبارات الجذرية، غير أن فكره السياسي كان يمثل للعديد منهم إما نقطة البداية لتساؤلاتهم ومباحثهم أو أنه بمثابة المعارض لهؤلاء الذين كانوا يقوضون من

---

(19) G. Vlachos, *La Pensée Politique de Kant Metaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris 1962.

يقول إن نظرية كانط السياسية تنحيز على حساب الفرد. وقد أطلق على ذلك اسم étatiste ولكنني لا أتفق معه حول هذا التفسير.

قوتهم. ظهرت كتابات كانط السياسية للعيان بعد أن توطدت شهرته وسرعان ما اجتذبت آراؤه الأنظار. وكان من بين الذين تصدوا لها (Justus Moser)[20] الذي رفض منهج كانط من وجهة نظر محافظة وكان موزر يعتقد أنه من الخطأ أن يأتي أحد بنظريات من افتراضات سامية وغير واقعية، وأن الذي يهم أكثر هو الممارسة السياسية الفعلية والخبرة بدلاً من الأفكار التحررية المجردة. ومن ناحية أخرى اختلف العديد من المفكرين الألمان مع كانط في مبدئه المحافظ، الذي يقضي باحترام العامة ورفض الحق في التمرد أو العصيان، واعتبروا ذلك ـ من وجهة نظرهم ـ خطأً كبيراً؛ وكان من بينهم (Ronberg) و(Gentz) اللذان سعيا من أجل الدفاع عن حق الفرد الذي يتعرض للظلم والطغيان[21].

وعلى مستوى أكثر تعمقاً سعى فردريك شيلر (Fredrick Schiller)[22] وفيلهلم فون همبولدت (Wilhelm von Humboldt)[23]

---

(20) Cf. Hans Reiss, «Justus Moser und Wilhelm von Humboldt. Konservative und Liberale Politische Ideen im Deutschland des 19 Jahrhunderts», *Politishce Vierteljahresschrift*, 8, 1967.

(21) أنظر: هيرش، «مقدمة لكانط»، فرانكفورت 1967.

(22) طبعة ويلكسون ويلوبي، خطابات علم الجمال الخاصة بشيللر. أنظر كذلك لـ إتش .أس. ريس، «مفهوم الدولة الجمالية» في أعمال كل من شيللر ونوفيليز، مطبوعات الجمعية الإنكليزية لغوته، الجزء 26، 1957.

(23) للمزيد من التعليق حول فكر همبلدوت السياسي، وللإشارة إلى المزيد من الدراسات السابقة الثانوية حول هذا الموضوع، أنظر: Reiss, «Justus Moser und Wilhelm von Humboldt», *Politische Vierteljahresschift*, 8, 1967.

إلى اتباع وتحسين منهج كانط الليبرالي المتحرر في الشؤون السياسية. اعتبر شيلر أن المدخل الكانطي للشؤون السياسية غير واف بالغرض، لأن كانط لم يلتفت إلى الأساس النفسي الذي نأخذ به قراراتنا السياسية وأراد شيلر أن يبين عدم كفاية الامتثال للأوامر التي يمليها علينا الواجب، وأن الإنسان يمكنه أن يعيش حياة متوافقة ومتناغمة أخلاقياً إذا ما تصرف وفقاً للطبيعة فحسب. ومن أجل أن نسد الفجوة بين الفطرة والعقل أو الأسلوب الجمالي الفني وفي أهم عمله عن العلاقة بين علم الجمال وعلم السياسة، وهو «نحو تربية جمالية للإنسان في سلسلة من الخطابات» *(Uberdie aesthetische Erziehing des Menschen in einer Reihe)* (1795). رسم شيلر منهجاً يحترم مضمون فكر كانط السياسي، وفي الوقت نفسه يأخذ في حسبانه كل التعقيدات الخاصة بإقحام الإنسان نفسه في العملية السياسية، وينبغي ـ إذا جاز القول ـ أن يخطط للعلاقات المتشابكة بين الاستجابة الجمالية للحياة وبين الممارسة والفعل السياسي. ومع أن كتابات شيلر السياسية تتميز بهذا العمق والأهمية إلا أنها لم تلفت الانتباه إليها بصورة كبيرة، وكانت حداثتها تكمن حتماً في أنها كانت أول محاولة مثيرة وذكية يضع من خلالها رسالته هذه[24] ويشرح فيها فاعليتها وأهميتها ومغزاها بلغة توافق عصرنا نحن. لقد كان شيلر مفكراً سياسياً مؤثراً ـ ولكن بصورة غير مباشرة ـ من خلال أعماله المسرحية والتي كثيراً ما كان يساء فهم مقصدها.

---

(24) تحليل كل من إليزابيث ام. ويلكسون وإل. إيه ويلوبي المستفيض خطابات شيللر في علم الجمال ظهرت في عام 1967.

شعر صديق شيلر فيلهلم فون همبولدت كذلك بحاجة نظرية كانط السياسية إلى إضافة وعي الإنسان بشخصيته إليها. وقد عبّر عن نظريته في العلوم السياسية في بحثه «حدود الدولة» *(The Limits of the State)* (عام 1793)[25] والذي كان ينشد من خلاله حماية القدرة الإبداعية والتنمية الثقافية للإنسان.

كان تأثير كانط في التاريخ القانوني والتشريعي الألماني كبيراً للغاية، غير أن ظهور الوعي القومي حال دون أن تكون لأعماله قوة ذات سطوة ونفوذ في الفكر السياسي الألماني خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو الأمر الذي كان يمكن أن يكون سهلاً ميسراً لأن الأسلوب الرومانسي في التفكير أدخل على الفكر السياسي الألماني نغمة من اللاعقلانية التي تفشت في معظم مجالاته لقرن ونصف قرن، فيما بين الحروب النابوليونية ونهاية الحرب العالمية الثانية. وكان يعنى رفض الرومانسيين لعالمية كانط (Kant's Cosmopolitanism) في الشؤون السياسية، مع موته ـ الذي جعل بعد وفاة شيلر بعام ـ (ولم تنشر معظم كتابات همبولدت إلا بعد ذلك بعدة عقود) ـ كان يعني ذلك أن مناخ الرأي العام قد اختلف اختلافاً جذرياً فلم يعد يهم كثيراً سواء كان الفرد يتمتع بالحرية السياسية أو لا، وسادت النظرية العضوية (The Organic Theory of the State) التي أخضعت الفرد للمجتمع.

لقد كان كانط بالنسبة لأصحاب الحركة الرومانسية الألمانية

---

(25) العنوان الأدق هو: «أفكار حول محاولة رسم الأبعاد الفعلية لنشاط الدولة».

عدوهم اللدود، لأنه كانت تتجسد فيه كل سمات حركة التنوير التي كانوا يحاربونها بشراسة؛ وقام فيخته (Fichte)ـ الذي بدأ بادعائه أنه تلميذ لكانط حتى إنه زعم في خطاب سلفي أنه خليفة له كذلك ـ بتقديم نظرية في السياسة تعارض فلسفة كانط معارضة تامة. لقد كان فيخته متصنعاً للكذب ومتملقاً لمنهج كانط، غير أنه لا يمكن تفسير نظريته السياسية إلا كمحاولة لأن تحل محل فكر كانط السياسي. ويرى (Fichte) أنه لا يمكن رؤية الحرية بعد الآن باعتبارات سلبية، ولكنها لا بد وأن تصبح قوة إيجابية ينتفع بها من بدايتها، وهو الوحيد القادر على تفسير معنى الإدارة الجماعية (Collective Will). وعلى النقيض من كانط سعى شيلر إلى البحث عن العلاقة بين الفن والسياسة، محاولاً بذلك أن يبقي على توازن دقيق بين هذين المجالين. وكان أصحاب الحركة الرومانسية من أمثال فيخته وشيلينغ (Schelling) وآدم ميللر (Adam Müller) ينشدون رؤية الحياة والسياسة من وجهة نظر جمالية. وهذا الأسلوب في التفكير ـ في مجمله ـ معاد للأسلوب الكانطي؛ ولكنهم كانوا يكتبون بتبصر وفهم على ضوء أعماله. وربما نشعر ـ من وقت لآخر فقط ـ أنهم إما يسعون للهروب من سطوته أو أنهم يقومون بتفنيد ورفض منهجه وفكره بصورة مستترة. فقد أرسوا مبادئهم السياسية على أساس من المشاعر والحدس، وهو نمط التفكير الذي يرفضه كانط على أنه «الأسلوب غير الشرعي في استخدام العقل»، بالإضافة إلى أن المدخل التاريخي للسياسة والقانون يعد نمطاً في التفكير مختلفاً في جوهره عن أسلوب كانط. وقد وصل إلى ذروته في فكر هيغل الذي كان مثله في ذلك مثل المناصرين الأوائل للمنهج التاريخي مثل هيردر (Herder)

و(Saving))، لا يمكن أن يفهم بصورة تامة إلا بعد أن يوضع في مقابلة مع فلسفة كانط. (مع أن منهج هيغل في دراسة الفلسفة السياسية يختلف، بالطبع اختلافاً جذرياً مع منهج كانط). ومن خلال هيغل يؤثر كانط في ماركس الذي أقل ما نقول عنه، إنه كان له أبلغ الأثر في الفكر السياسي الحديث، والذي واصل الثورة التي بدأها كانط، كما أن الثورتين الفرنسية والأميركية اللتين عمل كانط على مناصرة أفكارهما، كانتا بداية الحركة التي شكلت الكثير من تاريخ الفكر السياسي الأوروبي الحديث.

غالباً ما كان تأثير كانط في هيغل ومن جاء بعده تأثيراً عاماً وغير محدد. وبالطبع، كان هناك العديد من المفكرين الذين سعوا ـ على وجه الخصوص ـ إلى الشرح والإضافة والتطبيق لأفكاره السياسية، وكان من أبرزهم (Jakob Friedrick Frie) الذي اعتنق وتبنّى أفكاره من جديد بعد قرن من الزمان ليونارد نيلسون (Leonard Nelson) الذي أسس المدرسة التي يطلق عليها اسم (Neo-Friesian School) أو ربما نذكر السير كارل بوبر (Karl Popper) الذي يمكن أن نميز تأثير فكر كانط السياسي في مفهومه وتصوره عن المجتمع المفتوح. غير أنه ربما إذا ذكرنا كل الأمثلة والنماذج الخاصة لكان ذلك أمراً غير مجدٍ بدلاً من أن نذكر تأثير فلسفته العامة في الفكر الغربي الذي من خلاله تأثر الفكر السياسي الحديث تأثراً عميقاً أكثر مما يمكننا إدراكه أحياناً. ويعتبر هذا هو المحك الصحيح لمفكر عظيم، لأنه لم يجعلنا فقط نرى فكر هؤلاء الذين جاؤوا من قبله على ضوء مختلف، ولكن كان له تأثير ممتد كذلك في الفكر الفلسفي الذي أتى من بعده.

وهكذا كانت أفكار كانط تحظى بقوة مؤثرة، بيد أنها تعرضت

كذلك للهجوم والتعديل الذي كان يجرى أحياناً من دون أن يدري أحد بذلك، وعلى أي حال فهي أفكار تخطط من أجل المستقبل. ولكن الأكثر من ذلك أن نظرية كانط السياسية تقدم مبرراً فلسفياً لحق الإنسان في الحرية السياسية، وهي وجهة نظره التي ينبغي أن يعتبر كانط بعدها واقعاً تحت وصاية أو تأثير، ويجب أن يعترف بعدها بالنمو السياسي والفكري للإنسان حتى يصل إلى مرحلة نضجه ورشده. وحسبما يقول كانط: إن الإنسان في مرحلة يتجه فيها نحو أن يكون مستنيراً. إن الإنسان لديه كل من الفرصة وكذلك المسؤولية في أن يستفيد من الحس النقدي لعقله. فهذا كان طابع ورسالة التنوير كما فهمها كانط.

[3]

ظل كانط يفكر في نظرية سياسية لعدة سنوات قبل أن ينشر أياً أي من آرائه حول هذا الموضوع. وتكشف مذكراته التي نشرت بعد وفاته ـ والتي لم يكن ينوي نشرها ـ عن انشغاله الشديد واهتمامه بالتصورات والأفكار السياسية. ويرجع تاريخ أول مذكرة موجودة ربما إلى ستينيات القرن الثامن عشر عندما كان يعكف على دراسة روسو والقانون الطبيعي. وقدم كانط أول محاضرة من محاضراته في نظرية الحق (The Theory of Right) في الفصل الدراسي الصيفي لعام 1767م، وهي سلسلة المحاضرات التي أعيدت لاثنتي عشرة مرة، مع أنه قدم ملخصاً يحوي جوهر فكره السياسي في فقرة من كتابه «نقد العقل المجرد» 1781م في قسم تحت عنوان الجدل الترانسندنتالي (Transcendental Dialectic). وكان ذلك بمثابة أول تقرير هام لآرائه السياسية. بيد أن الأعمال

الأولى التي نشرت لكانط والتي كانت تتناول صراحة الشؤون السياسية هي: «ما هو التنوير؟» (Wat is Enlightenment) و«التصور لتاريخ عام من أجل هدف عالمي» 1784، (Universal History with a Cosmopoliten purpose)، وقد كتبها بعد نشره لكتاب «نقد العقل المجرد». بينما أعقبت كتاباته الأخيرة: «النظرية والتطبيق» 1792، و«نحو سلام دائم» 1795، و«أسس ميتافيزيقا الحق» 1797، و«صراع الكليات الجامعية» 1798، أعقبت نشر كتاب «نقد الحكم» *(The Critique of Judgement)* 1790. ولكننا لا نعرف إن كان يخطط لعمل دراسة شاملة عن السياسية أم لا؟ وسواء كان ينوي فعل ذلك أم لا، فقد أخذت قواه العقلية تتلاشى شيئاً فشيئاً في العقد الأخير من حياته، ولم يتسن له أن ينتج عملاً يلخص فيه مناقشاته الفلسفية للسياسة. بيد أن الأحداث السياسية التي ألهبت مشاعره حقاً كانت قد وقعت في أواخر حياته نسبياً، فقد كان متجاوزاً للخمسين عند اندلاع الثورة الأميركية، وكان في الخامسة والستين عند بدء الثورة الفرنسية. وعندما نشر مقالاته السياسية الأولى كان في الستين من عمره. وكان في الخامسة والسبعين من عمره عندما نشر آخر مقالة له حول هذا الموضوع. ولهذا علينا أن نعود الآن إلى كتاباته السياسية المتفرقة هذه لنستقي منها آراءه وتصوراته.

ومن دون شك، إن مكانة وتأثير كانط كفيلسوف سياسي كان يمكن أن تكون أعظم من ذلك بكثير إذا ما ترك لنا عملاً منظماً وشاملاً في الدراسات السياسية. بالإضافة إلى أن أسلوبه في الكتابة لم يسهم في زيادة شعبيته؛ ومع ذلك لا ينبغي للقارىء أن ينفر من طريقته في الكتابة غير الجذابة نسبياً، لأن مقالاته

السياسية لا تتطلب في واقع الأمر مجهوداً ذهنياً شاقاً مثل ما يتطلبه «نقد العقل المجرد». غير أن ذلك لا يعني أنها ليست مرهقة للعقل، فهي ـ فيما عدا مقالته الأسس الميتافيزيقية للحق ـ لم تكن مكتوبة من أجل الفيلسوف المتخصص فحسب، ولكن من أجل عامة المثقفين كذلك. وهذه المقالات تنتمي لما يطلق عليه اسم الكتابات الشعبية؛ ومع هذا لم يزعم كانط أنه كان قادراً على أن يكتب بطريقة «متخصصة ومتعمقة وجذابة في الوقت نفسه»، كما كان يفعل هيوم. حقاً لقد كان يكتب كانط عندما كانت اللغة الألمانية في بداية ظهورها كلغة أدبية وكان هاينه، وهو أحد الكتّاب البارعين يسمي طريقة كانط في الكتابة «أسلوب يشبه ورق تغليف البضائع الرمادي». واتهمه بأنه «يخاف أن يتحدث بأسلوب سهل ممتع ومبهج». ولهذا فهو إنسان غير محب للفن أو الفنون (aphilistine). وحسبما يقول هاينه فإن أسلوب كانط في الكتابة يمثل خطراً كبيراً على نشأة لغة واضحة ومتأنقة للفلسفة في ألمانيا. وقال في كتاب «تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا»: «إن كانط بأسلوبه غير المتأنق والثقيل الوطء... قد تسبب بأضرار عديدة، لأن الذين يحاكونه من غير الواعين لذلك، يقلدونه في تكلفه معاني الكلمات الظاهرية ومن هنا تنشأ الخرافة من أن أحداً يمكن أن يصبح فيلسوفاً إذا ما كان يكتب جيداً». إلا أن كتابات كانط السياسية على الرغم من أنها بعيدة كل البعد عن جمال وتأنق الأسلوب، فهي ليست ثقيلة الوقع أو معقدة، وهي أحياناً ما تتسم بالحيوية والسخرية اللازمة والجافة. وبالرغم من كثرة التعقيدات في الجمل وأبنيتها إلا أنه توجد بعض الجمل المفتاحية

التي لا يمكن نسيانها وهناك كذلك بعض الفقرات الرائعة التي تدعو للإعجاب.

[4]

ولكي نفهم فكر كانط السياسي فإن من الضروري لنا أن نراه في سياق فلسفته العامة، حيث كانت كتاباته في السياسة تسير جنباً إلى جنب مع مرحله كتابة الفلسفة النقدية. وقد قام بكتابتها جميعاً بعد انتهائه من دراسته النقدية الأولى نقد العقل المجرد في عام 1781. وكان ينبغي عليّ أن أقدم ملخصاً لفلسفته النقدية أولاً، إلا أن ذلك يستحيل فعلياً. ومن هنا اكتفيت بالإشارة إلى الاتجاه الذي اتخذه في فكره النقدي، مع أن ذلك سوف يؤدي حتماً إلى بعض التضليل.

كانت كل من العقلانية والتجريبية تمثلان بالنسبة له أساليب غير كافية للتفسير ولتقديم الإثباتات الرياضية والعلمية، وعلى الأخص في العلم النيوتوني. فقد قام هيوم بتفنيد ودحض احتمالية تبرير الاستدلال من الجزئيات إلى الكليات، وهو الأسلوب الذي يتم من خلاله إرساء قوانين عامة انطلاقاً من أمثلة فردية. فالصدفة بالنسبة له، ما هي إلا نتيجة لوجود ارتباط عقلي تحول إلى عادة. لقد أيقظت أعمال هيوم كانط من سباته الدوغمائي «لأنه وجد أنه من أجل أن يقوم بدحض وتفنيد آراء هيوم، وللدفاع عن العلم ومناصرته فلسفياً وجد أنه من الضروري أن يبدأ تساؤلاته من العقل وليس من الأشياء التي تعتمد على الخبرة». وهو يعتبر أن القوانين الطبيعية ليست شيئاً فطرياً ومتأصلاً، ولكنها ما هي إلا

تفسيرات وتأويلات للعقل يستخدمها لغرض أن يفهم الطبيعة، ولا يمكن لنا مطلقاً أن نفسر العلم كما يبدو لنا بمجرد الرجوع إلى الخبرة، وحتى يتسنى لنا القيام بذلك، فنحن بحاجة إلى المبادىء اللازمة لذلك، وهي منطقياً سابقة للخبرة ومستقلة عنها؛ وعندها فقط يمكننا أن نرى أي نظام في الطبيعة. وفي واقع الأمر، التناسق والتماثل والنظام تفرضه عقولنا على الطبيعة. وبمعنى آخر، إننا لا يمكننا أن نرى العالم بصورة تختلف عن التي تبدو لنا، لأننا نراه من خلال الإطار الخاص بعقلنا. ولهذا فإن عالم الظواهر قد تمت مواءمته وتكييفه بتحديده وتعيينه بالنسبه لخصائص المكان والزمان، وتنظيمه وفقاً لمفاهيم مسبقه مرتبطة بفهمنا له، أو وفقاً لتصنيفات عامة كأن نقول عنه صدفة أو عرضاً. إن العالم في حقيقته، ما هو إلا عالم مكون من موجودات لا يمكن أن تمر بخبرتنا أو عالم الحقائق (الأشياء في ذاتها) الذي يفوق مستوى المعرفة البشرية. إننا لا ندرك سوى عالم الظواهر، ولكن ذلك لا يعني أن العالم الخارجي ما هو إلا عالم الظواهر والأوهام والتخيلات، بل على العكس حيث كان كانط يكنّ أعظم احترام للحقائق التجريبية، وقد كان هو نفسه عالماً مشهوراً غير أن عالم الأشياء الظاهرية أو عالم الظواهر (Phenomenal World) لا يكفي بذاته من أجل إضفاء التفسيرات والعلل. ولهذا الغرض لا بد من أن تكون هناك مبادىء مسبقة (Priori principle) وأفكار عقلانية. لقد عبّر كانط عن هذه المشكلة والتي كانت بالنسبة له الإشكالية الفلسفية لنظرية المعرفة بهذا التساؤل: كيف يكون تأليف الأحكام المسبقه أمراً ممكناً؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكننا أن نضع آراء تكون بالضرورة آراء عامة ومستقلة بصورة منطقية عن التجربة

الحسية وقابلة للنفي والنقض؟ وبهذا تسعى طريقة كانط النقدية إلى إرساء نظام من المبادىء الأولية لغرض فهم واستيعاب العالم الخارجي، وبهذا التشديد على وظيفة العقل في تنظيم الخبرة العلمية يطلق على كانط بالقدر نفسه من الفخر والإعزاز لقب صاحب ثورة كوبرنيكوس في الفلسفة، وطالما كانت إنجازاته ـ كما عرضها وأسهب في شرحها في كتابه «نقد العقل المجرد» ـ تمدح بأنها نقطة تحول في تاريخ الفلسفة.

ويتناول «نقد العقل المجرد» مسألة كيف يمكننا أن نفهم العلم، غير أن هناك مجالات أخرى للتجربة الإنسانية تختلف عن التجربة العلمية وهي التجربة الأخلاقية على سبيل المثال. ولكي نفهم سماتها علينا أن نتبع طريقة تماثل الطريقة التي رسمها كانط في وصفه للبحث العلمي النظري، بمعنى أنه يمكننا فهم السلوك الأخلاقي بذاته منطقياً، بعيداً عن الخبرة التي يمكن نفيها أو نقضها. ويسمي كانط مثل هذه القواعد «الأحكام العلمية المؤلفة مسبقاً» (Practical synthetic a priori judgements). وهو يؤمن بأنها تندرج تحتها كل الأحكام الأخلاقية وهي متأصلة وموجودة في كل الحجج الخاصة بالقضايا الأخلاقية. ولكي نبرر مثل هذه القواعد ينبغي علينا أن نفرض أن الإنسان ليس مجرد كائن ظاهري، عرضة لقوانين صارمة وعرضية، ولكنه كذلك موجود كما هو في ذاته أو كما يتصوره العقل المحض (Noumenal being) ككائن حر، لأن الأحكام الأخلاقية تكون ممكنة فحسب، إذا ما فرضنا أن الإرادة حرة في ما تقوم به؛ ولكل إنسان إرادة وهذه الإرادة وحدها يمكنها أن تضع اختياراً أخلاقياً. وأن يكون لديك إرادة معناه أن تصمم على الفعل، مع أن الفعل لا يكون أخلاقياً إلا إذا كان

يفعل من أجل واجب، وفي حالة الصراع الذي يدور من أجل المصالح فإن هذا المعيار يتيح لنا التمييز بين الأفعال الصحيحة والأفعال الأخرى، الغيرية، أي أنها تتيح لنا التمييز بين ما هو واجب وبين ما نرغب فيه نحن. وقد أطلق كانط على القانون الأخلاقي العام الأمر أو المطلق (Categorical imperative) فهو يلزمنا بصورة قاطعة بالتصرف وفقاً للقواعد الأخلاقية وعلى الجانب الآخر لا يستطيع الأمر المشروط (hypothetical injunction) أن يحمل هذه القوة الدافعة الكاملة والضرورية؛ لأنه لا يأمرنا سوى باتباع سلسلة من الأفعال إذا ما أردنا أن نصل إلى غاية معينة، أما الأمر المطلق فيخبرنا في صيغته الأساسية بما نفعله وفقاً لقاعدة أخلاقية (Madim) يمكن أن تصبح في الوقت نفسه قانوناً عاماً أو كلياً. أما القاعدة الأخلاقية فهي قاعدة أو مبدأ ذاته «متعلق بالفعل» للفعل وهي في واقع الأمر قانون عام علينا اختيار أن نتبعه أو أن نحذو حذوه، ومعنى اختيار أسس أخلاقية هو اختيار سياسة ما «أما اختيار قاعدة أخلاقية ما» (morality of a madim) فيكون سواء باتفاقها أم لا مع المبدأ الأخلاقي للقاعدة، التي سوف تصبح قانوناً عاماً أو كلياً.

وبالنسبة لكانط فإنه يعتبر هذا الأمر المطلق المبدأ أو القاعدة الفعلية للأخلاق، وبهذا تكون عبارة أن إرادة الكائن العاقل خاضعة للأمر المطلق قضية منطقية تركيبية أولية. وهي كذلك أمر ضروري من الناحية العملية. وهذا لأن الإنسان ليس مجرد وسيلة للاستخدام التعسفي لهذه الإرادة أو أي إرادة أخرى، ولكن مثلما قال كانط في مقاله «أساس ميتافيزيقا الأخلاق»: «ينبغي أن يعتبر الإنسان في كل أفعاله... في الوقت نفسه كغاية». وتلي هذه

الفرضية الصيغة الثانية للأمر المطلق التي تقول: «تصرف دائماً كأنك تتعامل مع الإنسانية، سواء في شخصك أنت أو في شخص أحد غيرك وكأنها الغاية وليست مطلقاً وسيلة فحسب». وبالرغم من أن هذه الصيغة واقعة بعد الأولى وهي نفس الشيء للأولى إلا أنها بمعنى آخر تطبيقاً سابقاً للمبدأ الأخلاقي الأسمى، لأنها تبين لنا ماهية القواعد السلوكية التي يمكن أن يتم اختيارها كقوانين عامة. وهكذا نتعلم ماهية الأفعال الصحيحة سواء «في علم الأخلاق أو في علم السياسة لأنها تتضمن عدم استخدام أنفسنا أو الآخرين كوسائل من أجل غاياتنا الذاتية ولا ينبغي أن يكون الإنسان خاضعاً فقط لإرادة أخرى، ولكن ينبغي أن يكون هو من يعطي لنفسه هذه القوانين». ويقود هذا التصور إلى صيغة أخرى للأمر المطلق هي: «تصرف غالباً على نحو أنك من خلال قواعد فعلك كأحد المشرعين لمملكة عامة من الغايات» وهذا يعني أن تتصرف من أجل أنك تتصرف أو تقوم بالفعل من أجل أن تتوافق وتطابق بعض القوانين التي فرضتها عليك ذاتك. وتعني هذه الصيغة الأخيرة للأمر المطلق ـ ضمنياً كذلك ـ وجود صلة وثيقة بين الأخلاق والسياسية، لأنها ترى أن تصرفات وأفعال الإنسان لا تحدث في الفراغ، ولكنها غالباً ما تكون في علاقاته مع الأفراد الآخرين؛ وفي هذا إيحاء ضمني بنظرية في السياسية، أي نظام من المبادىء والقواعد يحكم علاقات إنسانية منظمة.

غير أن القواعد الأخلاقية لكانط قواعد شكلية أو صورية وتعني عموميتها وشموليتها أنها لم تذكر شيئاً عن مضمون وفحوى هذا الفعل، ولكنها تقدم القوانين التي يمكن أن نستند إليها إذا ما أردنا الحكم على أفعال أو إذا ما أردنا أن نقرر ما هو الفعل أو

التصرف الأخلاقي في حالة وجود صراع قائم على المصالح. وقد استبعد أي ذكر أو حتى أي اعتبار للنتائج المترتبة على أفعالنا، مثل انشغالنا بإدراك السعادة. فإذا ما كان السعي من أجل الوصول للسعادة هو القاعدة السلوكية لأفعالنا، فسوف تكون الإرادة غير ذاتية، أي أنها لا تقع تحت قوانين مفروضة من الذات، ولكنها تتبع قواعد خاضعة لتأثير خارجي (heteronomous) لا يمكن ـ من وجهة نظر كانط ـ أن نؤسس عليها نظرية أخلاقية صحيحة، وعلى النقيض من ذلك فإن «القانون العملي للعقل هو المبدأ الذي يجعل من أفعال بعينها أفعالاً واجبة».

وعلى هذه الصورة كانت رؤية كانط لسمات القواعد السلوكية والأخلاقية. وبسبب هذا المنهج المعرفي، سواء كان علمياً أو أخلاقياً، لم يقم كانط باستنباط نظام للطبيعة ولم يشرع كذلك في تقييم نظام أخلاقي متكامل يأخذ في اعتباره مبدأ «التنويع التجريبي» (empirical diversity)، حيث إنه من المستحيل استنباط وصف متكامل للممارسات الأخلاقية من كل الأمثلة والشواهد الخاصة بعد تطبيق مفهوم القواعد الأخلاقية عليها. أما ما كان يرغب كانط في تقديمه، فهو مجرد تقريب لمثل هذا النظام، يقوم بشرح وتفصيل المبادىء المسبقة الوثيقة الصلة بها. وقد أطلق كانط على محاولة كهذه مجموعة المبادىء التي تقوم عليها هذه النظرية (metaphysics)، وهي بالنسبة له مجموعة المبادىء الأساسية الأولية لمبحث معرفي معين. وطبقاً لما يقوله فإن كل الفروض المنطقية للصواب أو الحق ما هي إلا فروض منطقية مسبقة لأنها تعتبر قوانين عقلية. وغالباً ما سيكون موضوع المناقشة والجدل بعضاً من هذه الجمل سواء أنصت على مثل هذه

المبادىء التي يتم تفسيرها على أنها فروض أولية تركيبية أو أنها فروض تحليلية أولية، أي أن معنى الجملة أو العبارة تتضمنه الكلمة ولا يحتمل نقضه أو نفيه، أو أنها فروض تركيبية بعدية (وهي التي تقوم منطقياً على الخبرات) ومن العسير غالباً أن نرسم خطاً فاصلاً بين واحدة وأخرى، بيد أن الحالة لمنهج كانط الأخلاقي وكذلك لمنهجه السياسي لا يمكن تفنيدها ولا نقضها إذا ما كانت إحدى الجمل ـ أو بالأحرى عدد من الجمل ـ يمكن تفسيرها على أنها فروض أولية تركيبية(*)، ويفي بالغرض إن كان بعضها من هذا النوع؛ ومن الواضح أن يكون الأمر المطلق وصيغه المتنوعة وأصوله المباشرة كذلك، وذلك يعد فرضاً مسبقاً لتصور كانط إمكانية وجود مبادىء أساسية للأخلاق على أقل اعتبار. وبالنسبة لكانط فإن نظرية في السياسة ـ وهي بالنسبة له تعادل في أغلب الأحوال أسس ميتافيزيقا القانون ـ هي حتماً جزء لا يتجزأ من المبادىء والفرضيات الأخلاقية. وهذا يرجع إلى أن السياسة تتناول مسألة ما الذي ينبغي أن نقوم به في بيئاتنا الاجتماعية والسياسية، أو بمعنى آخر هي تختص بإرساء المعايير والضوابط التي تمكننا من تسوية الصراعات العامة التي تقوم على المصالح؛ ويقتضي مبدأ الكلية هذا أن تكون علاقاتنا الاجتماعية والسياسية محكومة وأن تتم تسوية صراعاتنا العامة على نحو كلي

(*) وفقاً لما تقوله Mary J. Gregor في «قوانين الحرية» (أوكسفورد 1963) إن كانط لم يميز بوضوح بين المعرفة المجردة والمعرفة المسبقة. فالأولى لا تتضمن أي عناصر تجريبية، أما الأخيرة فهي تفرض مسبقاً وجود مفاهيم من مصدر حسي.

وشامل وهذا بالضرورة يقتضي وجود قانون. ويمكن للمبادىء الأخلاقية أن تتعدى القضايا القانونية الصرفة، لأن تأثيرها يمتد إلى القرارات الخاصة والباطنة للإنسان والتي يمكن تنظيمها أو فرضها من الجانب العام. ولا يتناول القانون سوى ما يتبقى من هذه القرارات والأحكام الباطنة ما إن يتم إسقاطها، فهي القشرة الخارجية ـ إذا ما جاز التعبير ـ للمجال الأخلاقي. ونظرية القانون هي تلك التي يمكنها أن تكون حتمية وشاملة وعامة في المجال السياسي؛ وبهذا تكون المبادىء والفرضيات الأساسية للقانون هي كل ما يمكن أن تصل إليه المبادىء والفرضيات الأساسية لعلم السياسة. ومثل هذه المبادىء والأسس سوف تقوم بوضع المبادىء العقلية المسبقة والتي يمكننا وفقاً لها أن نحكم على مدى شرعية أي من القوانين الثابتة المعطاة وهذا على أي حال يمكن أن تتخذه الحركة السياسية. وبهذا ترتبط نظرية كانط السياسية ارتباطاً وثيقاً بفلسفته الأخلاقية، غير أن ذلك الارتباط ليس الارتباط الوحيد، لأنها وثيقة الصلة كذلك بفلسفته التاريخية. ومن جهة فإن علمي الأخلاق والسياسة يتطابقان جزئياً مع بعضهما البعض. وعلى الجهة الأخرى يظهر اختلاف الواجبات الأخلاقية عن الواجبات السياسية بصورة واضحة وتعتبر الواجبات السياسية واجبات تامة خالصة نحو الذات، ولكنها ليست سوى ما أسماه كانط واجبات تامة تجاه الآخرين، والتي يعتبر الامتناع عن القيام بها خطأً فادحاً، ولذلك هناك احتمال لفرض أدائها أو القيام بها. ومن هنا يستبعد كانط من اعتباره كل الأفعال التي لا تنشغل سوى بالذات، ولم يأخذ في اعتباره كذلك الأفعال التي تعد واجبات غير تامة نحو الآخرين، وهي تعني الأفعال التي تشمل اختيار أحد

الأشخاص الأهداف والرغبات الصرف لشخص آخر. وعلى سبيل المثال لم يقم كانط بوصف الأفعال الخيرة على أنها واجبات شرعية ولذلك تكون الواجبات التامة نحو الآخرين هي الغاية والهدف من القانون وكذلك أيضاً للسياسة؛ لأن القانون هو التعبير العام والكلي للسياسة وهذا يعني أن الفعل لا يكون فعلاً أخلاقياً إلا إذا توافقت القاعدة الأخلاقية التي يقوم عليها مع فكرة الواجب، ولهذا يهتم علم الأخلاق بالدوافع الذاتية فحسب. أما القانون فيهتم، على الجانب الآخر، بالأفعال ذاتها أي بالحقائق الموضوعية. ولهذا يؤمر بالقيام بالأفعال الأخلاقية فحسب أما الأفعال القانونية فيلزم تنفيذها بالقوة.

[5]

وإذا ما كانت السياسة تفضي إلى القانون، فما هي، إذاً، مبادىء كانط السياسية؟ إنها في جوهرها مبادىء للحق (Recht)؛ وينبغي للبحث الفلسفي في السياسة أن يقر ماهية الأفعال السياسية العادلة والأخرى غير العادلة؛ ينبغي أن نوضح على أي مبادىء يمكننا أن نرسي دعائم ومتطلبات تعدل في موقف معين. غير أن العدل ينبغي أن يكون عاماً وشاملاً وناشئاً عبر قانون يمكنه أن يحقق ذلك. ولهذا ينبغي أن يكون النظام السياسي المتسق رالمتوافق نظاماً شرعياً وقانونياً تماماً مثلما كانت السلوكيات والأفعال الأخلاقية لكانط من الضروري أن تستند إلى قواعد سلوكية يمكن صياغتها لتصبح قوانين عامة. فإن الأفعال السياسية والتشريعية ينبغي أن تكون مستندة كذلك إلى مثل تلك القوانين التي لن تسمح بوجود أي استثناءات. إن مبادىء كانط السياسية

مبادىء معيارية وهي تطبيق لمبادىء الحق والصواب على الخبرة؛ وهذا الصواب أو الحق ـ في عبارة موجزة لكانط ـ «لا ينبغي مطلقاً تحويره ليلائم السياسة بل السياسة هي التي ينبغي دائماً تحويرها لتتلاءم معه».

وحتماً لا يوجد هناك أي مبرر أن نعتقد أن كانط لم يكن مدركاً تفاصيل ودقائق الأوضاع السياسية التي غالباً ما تختلف وتتباين من وضع لآخر؛ بيد أنه كان يهدف إلى اكتشاف الأسس الفلسفية التي يمكن بل وينبغي أن تستند إليها الحركات السياسية. إن الحق لا يوجد إلا في العلاقات الظاهرية والخارجية وهي المهمة الفعلية للسياسة، وهذه العلاقات هي علاقات تنشأ بسبب ما لدينا من ممتلكات «شيء ظاهري لي ولك»، كما أسماه كانط (on external mine and thine). وهو هنا يستخدم مصطلح من القانون الروماني ليعبر عن مفهوم «لي ولك» (meum et tunm). ومثل هذه العلاقات ينبغي أن توضع تحت سيطرة القوانين. وكما قال هوبز: «إن السياسة تنتمي إلى ذلك المجال من الخبرة الإنسانية الذي تكون فيه إرادة الإنسان خاضعة لإرادة أخرى»، لأن هوبز قام مثلما قام كانط بتقليص كل الأفعال في فعل الإرادة وإذا ما تمت ممارسة هذا الإخضاع والقسر وفقاً لمبدأ عام فهذا هو القانون. ولهذا فإن القانون يعبّر بأنه «نظام قسرى أو جبري» (a coercive order)، ولذلك فإن الشرعية هي المبدأ القاطع والحاسم في المجال السياسي. ويجد الحكم والقرار الأخلاقي لوجدان الإنسان منفذاً خارجياً له في تعبير الشرعية (Legoliy) أي في وجود سلوك أو فعل يتوافق مع القانون. غير أن حياة الإنسان الوجدانية لا ينبغي أن تكون خاضعة للإجبار والقسر لأننا لا

يمكننا أن نعرف على نحو مؤكد شيئاً عن باطن إنسان آخر. ولا ينبغي أن تصبح مهمة الحركة السياسية أو التشريع هي تغيير أو ـ على أي صورة من الصور ـ محاولة المواءمة أو التحكم لفكر إنسان آخر. ونحن كبشر أحرار وحريتنا تعني أن لدينا حقاً مفترضاً في الحصول على أي شيء في العالم الطبيعي إذا ما كنا نمتلك القدرة على الحدس به والحصول عليه.

وهذا الحق في التملك ليس مقصوراً على شخص بعينه، ولكن كل الأفراد لديهم هذا الحق. وهو بمثابة التعبير عن حريتهم، ولهذا يجب أن نتحاشى التعارض والتصادم بين حرية فرد واحد وحرية الآخرين وإلا سوف تنتشر الفوضى وتحتدم الصراعات المتواصلة. ولهذا السبب ينبغي تنظيم حرية كل فرد بكيفية ملزمة لا استثناء فيها. وبهذا تكون الحرية الخارجية هي التحرر من أي إجبار أو إكراه فيما عدا ما يلزم به القانون، وهي الحرية التي تتيح لكل فرد أن يسعى من أجل الحصول على غاياته ـ أياً ما تكون ـ شريطة أن سعيه هذا يتيح القدر نفسه من الحرية لكل الآخرين.

بيد أن هذه الحقوق المكتسبة لا تخصنا بموجب إنسانيتنا فحسب، ولكن يمكن للقانون أن ينظمها أو حتى أن يختصر منها، وفعل الامتلاك هذا يبرهن ويثبت وجود الحق في التملك. وهذا لا يعني بالضرورة الممتلكات المادية، بل بالأحرى الممتلكات الفكرية أو الأشياء بذاتها منفصلة عن الزمن. ومن أجل التفرقة بين ما أمتلكه وما يمتلكه الآخرون، من الضروري أن يتوافق اختياري مع اختيار الآخرين. وهذا الشرط ممكن فحسب، في ظل قانون ينظم حقوق الامتلاك. غير أن هذا القانون غير ممكن

في دولة الطبيعة ولكنه موجود فقط داخل المجتمع المدني، ومن منطلق مبدأ أن لكل إنسان الحق في الحصول على ممتلكات ظاهرة. يظهر الأمر والحكم بأنه على كل إنسان أن يتصرف على النحو الذي يكون فيه كل إنسان قادراً على أن يمتلك حقه الظاهري من ممتلكات، وهذا بدوره يرقى إلى الأمر بالدخول إلى حياة المجتمع المدني أي أن يصبح الإنسان عضواً منتمياً لدولة أو بمعنى آخر، عندما ينشأ صراع حول ممتلكات ظاهرة، وهو الأمر الذي لا بد وأن يحدث؛ فهناك الحق في إجبار وإرغام الشخص الآخر على الدخول للمجتمع المدني.

وفي إقراره لوجهة النظر هذه حول الحق، فإن كانط لا يشغله مرة أخرى وصفه وتحديد محتوى هذه العلاقات بين الأفراد ـ بمعنى غاياتهم التي يرغبون فيها أو التي ينبغي أن يرغبوا فيها ـ ولكن ما يشغله هو شكل هذه العلاقات وحسب؛ إلاّ أن ما يهمه هو الاتفاقات التي تثبت أن التصرفات الحرة لواحد من الأفراد يمكن توفيقها ومصالحتها مع حرية الآخرين وفقاً لقانون عام.

ومن هذه النتيجة يمكن استنتاج قاعدة عامة للحق أو العدل وهي كالتالي: «إن كل فعل يخول من ذاته أو من قاعدته السلوكية حرية الإرادة لكل فرد من أن تتعايش مع حرية كل فرد آخر وفقاً لقانون عام فهو فعل صحيح». وتعرض هذه القاعدة العامة للحق علينا واجباً ملزماً ولكنها لا تتوقع منا ـ ناهيك عن أن تطلب منا ـ أن نتصرف وفقاً لها. فهي لا تخبرنا سوى بأنه إذا ما كان ينبغي أن نحد من الحرية وفقاً لمبدأ الحق؛ وإذا ما كان ينبغي أن يسود العدل يجب أن يتم ذلك وفقاً لمبدأ عام للحق أو العدل.

ولا يستدعي أن نحد من الحرية والتدخل في حرية فرد من الأفراد؛ ولكن الإقرار بحالة ما تكون عليه حريته الخارجية.

وهذا المبدأ العام للحق ما هو في جوهره إلا تطبيقاً عملياً للمبدأ العام للأخلاق، كما ينص عليها الأمر المطلق (Categorical Imperative)، في المجال القانوني، وكذلك في المجال السياسي. ولكن حيث إنه من الضروري أخلاقياً أن ندرك وجود هذه الحرية الخارجية فإنه يمكن للآخرين إجبارنا على أن نقوم بواجبنا في الدخول إلى المجتمع المدني؛ ولكن لا يستلزم ذلك أن نكون صالحين أخلاقياً حتى يمكننا الدخول إليه، لأن القضايا السياسية ينبغي أن تكون قابلة للحل، ليس فقط بأيدي رجال صالحين ولكن حتى إذا كانت بلداً للشياطين طالما أن لديهم فهم وإدراك.

ولئن تحد من الحرية، إلا على أساس مبدأ أو قاعدة عامة من الحق، يعد أمراً خاطئاً، ولكنه ليس خطأ فحسب، بل أنه سوف يؤدي كذلك إلى نشوب الصراعات؛ فهو بذلك يحمل أسباب فشله وإخفاقه معه. وإن من يقوم بالحد من الحريات بغير ذلك المبدأ فإنه يقوم متعمداً بانتهاك حرية الآخرين؛ وإساءة استعمال حريته واستعمال الضوابط في إجبار وقسر الأفراد الذين ينتهكون حرية الآخرين لا يعد على العكس أمراً مخطئاً. إن مبدأ الحق يعني عند تحليله التفويض في استخدام القصر والإجبار ـ بواسطة أو على أساس قانوني ـ ضد أي شخص يقوم بانتهاك الحريات بصورة غير شرعية.

وإذا ما تم تطبيق هذا المبدأ على الشؤون السياسية فلا بد من إقامة: «دستور يسمح بأقصى قدر ممكن من الحرية الإنسانية وفقاً للقانون الذي يضمن لحرية كل فرد من أن تتعايش وتتواجد مع

حرية كل الأفراد الآخرين». وقد قام كانط بتوضيح هذا المبدأ عندما قال عنه إنه: «الفكرة الضرورية التي ينبغي أن تكون ليس فقط القاعدة لأول مسودة مخطط دستور سياسي، ولكن لكل القوانين أيضاً». ويمكن أن يطلق على هذا المبدأ الرئيسي على سبيل التشبيه، المبدأ أو القاعدة العامة للحق السياسي، برغم من أن كانط نفسه لم يستخدم هذا المصطلح في مقالة «نقد العقل المجرد» حيث الموضوع الذي تناول فيه هذا المبدأ بالمناقشة.

وتتابعت من هذه المبادىء الأولية كل المبادىء الكانطية الأخرى. وقد اتضح من منهج كانط نفسه أن القضية الفلسفية السياسية بالنسبة له هي في الواقع قضية هوبز، ألا وهي التحول من حالة الحرب إلى حالة السلام والأمن، غير أن الحل الذي توصل إليه كانط كان مختلفاً.

ما هي، إذاً، المبادىء الأخرى التي وضعها كانط والتي ينبغي أن تحكم العلاقات الخارجية بين الرجال؟ حيث إن الدولة هي اتحاد مؤلف من مجموعة من الرجال تحكمهم القوانين، وحيث إن القوانين يجب أن تستند إلى مبدأ أننا يجب أن نعمل كغايات وليس كوسائل، وحيث إننا ينبغي أن نعد ممن يفرضون القوانين على أنفسهم، لذلك، يجب أن نسأل بأن نحسب القوانين صحيحة وحسب، إذا ما كنا سنوافق عليها أو ينبغي لنا أن نوافق عليها إذا ما طلب منا أن نفعل ذلك. «لأنه منذ زمن بعيد إذا ما كان ذلك متناقضاً مع ما قلناه إن الناس بأجمعهم يوافقون على مثل هذا القانون مع ما فيه من قسوة كما يبدو لأن القانون هذا يتوافق مع مبدأ العدل والحق». والنتيجة الهامة التي يستنتجها من هذا المبدأ هي أن القوانين ينبغي أن تكون قوانين عامة. وأن أي تشريع

يستند إلى قاعدة تحتاج إلى الإشهار لتصل إلى غايتها هو قانون عادل.

وليس للحاكم حقوق فحسب، ولكن عليه واجبات أيضاً، ولهذا فإن له ليس فقط الحق في، ولكن واجب إخضاع الرعية بفرض القوانين، ومع ذلك فإن من واجبه الأخلاقي أن يعامل الرعية كغايات وليس كذرائع ووسائل. ولكن كانط هنا ليس واضحاً وضوحاً تاماً، لأنه لم يتأكد تماماً، سواء أكان يشير إلى صاحب السيادة والسلطة (Sovereign) «المشرع» أم إلى الحاكم «الجهاز التنفيذي» (excutive). فصاحب السلطة «بالنسبة له» لا يمكن مطلقاً أن يكون مخطئاً، مهما كانت القوانين التي يفرضها فينبغي أن تطاع. ولكن هذا القانون الوضعي ينبغي أن يظل محكوماً بالمعايير الموجودة في مبادىء الحق، ولا يمكن للحاكم أن يحكمه المشرّع أو صاحب السلطة (Sovereign)، لأنه إذا ما حدث ذلك فسوف يغتصب المشرّع السلطة من الحاكم التنفيذي أو القضائي وهو أمر مناقض لنفسه، ولهذا لا يمكن أن يكون صحيحاً.

وفي الواقع فإن مشكلة السيادة شغلت حيزاً كبيراً من تفكير كانط، حيث إنه كان يعود إليها من حين لآخر في مفكراته غير المنشورة. ولكن مناقشاته لم تكن تخلو ـ من حين لآخر ـ من بعض التناقض كما يمكن أن نتوقعه من فيلسوف وهو يصارع قضية لم تحل كلياً على الوجه الذي يرضيه. ويكشف هذا المنحى لتفكير كانط ـ في هذه المفكرات ـ بصورة واضحة، أن السيادة وفقاً له تنحصر وتنبع من الشعب الذي ينبغي أن يمتلك سلطة تشريعية، مع أن الملك يمكن أن يمتلكها كممثل ونائب للشعب

على نحو فرعي. ولكن كانط يبدو مقتنعاً أنه إذا كان على الملك أن يزاول هذه السلطة سوياً مع السلطات التنفيذية فإن حكمه سيكون حكماً استبدادياً.

وكذلك فإن من واجب صاحب السيادة الأخلاقي فرض القوانين العادلة وإدخال الإصلاحات الدستورية حتى يمكن إقامة دستور جمهوري. (ومصطلح جمهوري (republican) في كتابات كانط يمكن تفسيره ليعبّر عن ما يطلق عليه الآن عموماً الديموقراطية أو حكم الشعب البرلماني (Parliamentary Democracy) بالرغم من أنها لا تحمل بالضرورة هذه الدلالة). ولكن أفراد الرعية لا يمكنهم إخضاع الحاكم لممارسة هذه الواجبات، ولهذا لن تكون واجبات شرعية، ولكنها واجبات أخلاقية من قبل الحاكم.

وكل ذلك أيضاً، يدل على أن للرجال حقوقاً لا يمكن صرفها عنهم أو حرمانهم منها. وفي دولة الطبيعة (State of Nature) يمكن أن تسود فكرة حرب الجميع ضد الجميع، ولكن في الدولة التي يعيش فيها الرجال تحت سيطرة القانون يختلف الأمر. إن الرجال هنا أحرار ومتكافئون في كل شيء ومستقلون بأنفسهم، فهذه العبارة مستقاة من فكرة الحرية. ولأن كل الأفراد أحرار، فهم بالضرورة متكافئون ومتساوون لأن حرية جميع الأفراد أمر مطلق ولا يمكن أن يحدّ منها إلا قانون عادل لا يستثني أحداً. وكل إنسان حر ينبغي أن يكون مستقلاً بذاته. ففكرة الحرية هذه تستلزم استقلالية الفرد، لأنها تفرض وتسلم بسلطة الفرد في ممارسة إرادة من تلقاء نفسه لا تحده في ذلك أي سلطة إجبارية غير شرعية.

وبهذا نجد أن كانط بدأ مبحثه السياسي من وجهة النظر الفردية، ووجهة النظر هذه تعكس تأكيد الحاجة للفرد الحر من أجل أن يتخذ قراراته، وهي وجهة النظر التي عرضها في كتاباته في علم الأخلاق. إن الحرية السياسية للفرد لا يمكن ـ كما رأينا ـ أن تفهم إلا إذا أخذت في الاعتبار الترتيبات القانونية التي تضمن وتكفل الحرية لجميع الأفراد.

ولكن كانط عرض القضية السياسية بصورة سالبة، حيث إنه لم ينظر لها على أن يكون الغرض منها هي إسعاد البشرية، لأن السعادة أمر ذاتي. ولهذا فقد أدان وشجب المذهب النفعي في السياسة، مثلما عارضه في الأخلاق الخالصة. وهذه الحجة، بالطبع لا تعني أنه لم يكن يرغب في سعادة الناس. ولكنها تعني أنه لا ينبغي تنظيم الاتفاقات السياسية على نحو يهدف إلى نشر السعادة، ولكن أن يسمح للرجال كي يحصلوا على السعادة بطريقتهم الخاصة. وهو بذلك يلغي فكرة الحكم الاستبدادي المحسن (benevolent despotism) كما مارسها ودافع عنها في كتاباته السياسية الملك فريدريك العظيم.

أدرك كانط حتماً، ضرورة أن يفرض الحاكم مثل هذه القوانين وأن يتصرف على هذه الكيفية حتى لا تسعى الرعية إلى هدم الدولة وإطاحة الأنظمة والقوانين. ومن أجل ذلك يجب أن يعامل الأفراد على أنهم غايات وليسوا مجرد وسائل. وهنا يبرز تناقض صارخ، وهو تناقض الحرية السياسية، وهو أن حرية الإنسان لا يمكن حمايتها وحفظها إلا بإخضاعها لسلطة قاسرة، لأن القانون يفترض مقدماً وجود إجبار وإكراه، وبالتالي نقض لحرية الفرد. وقد أدرك روسو هذا التناقض بصورة واضحة عندما فكر منذ

البداية ـ في كتابه «العقد الاجتماعي» *(Social Contract)*ـ «بالرغم من أن الإنسان يولد حراً، إلا أنه يظهر في كل مكان مقيداً بسلاسل». وقد ألقى باللوم على المجتمع بسبب هذه الظروف. واتفق كانط مع روسو في اعتبار فعل الإجبار والقسر هذا نتيجة لانتساب الإنسان إلى مجتمع مدني ولأنه مواطن ينتمي لدولة، ولكنه حل لغز هذا التناقض بعد ما رآه شرطاً ضرورياً للمدنية والحضارة. فلجأ إلى التفسير التالي: «إننا أحرار ما دمنا في حالة الصراع على المصالح، ننصاع للقانون الذي اتفقنا حوله، أي أننا لا نذعن إلا للقسر والإجبار يطبق بصورة قانونية، وهو القائم على قانون فرضته السلطة السائدة». وهكذا، فإنه ينبغي على صاحب السيادة أن يلتزم احترام القوانين التي فرضها. وهنا يختلف كانط عن هوبز الذي يعتبر الحاكم فوق القانون، لأن القانون ما هو إلا أمر الحاكم لشعبه. والإنسان ـ حسبما يقول كانط ـ يحافظ على حريته هذه عندما يظل هو صاحبها الذي فرضها على نفسه. ومن حيث المبدأ يشارك كل فرد من أفراد الرعية في كل التشريعات كواحد من المشرعين. وعندما يشارك الحاكم في التشريع ويسن القوانين، ينبغي عليه أن يحترم ويراعي حقوق أفراد رعيته. وفي هذا الحل ضمان لحرية وأمن الجميع؛ فالحرية السياسية، إذاً، هي الانفصال والاستقلال عن الإكراه والقسر الذي تفرضه إرادة أخرى.

وإذا ما كانت الحرية هي أول حق رئيسي للمواطن داخل الدولة، فإن المساواة هي الحق الثاني، حيث يجب أن يتساوى الناس أمام القانون، ولا ينبغي أن يقوم التشريع بأي استثناءات ولا ينبغي عند تنفيذ القانون أن يسمح بأي منها. وكانط يهاجم

هنا ميراثاً كاملاً من الامتيازات الإقطاعية، وهي قضية معاصرة في المقام الأول. وقد استبعد مبدئياً وجود العبودية أو أي وضع متدن سياسياً للمواطن. غير أنه لم يفكر سوى في المساواة السياسية ولم يأخذ بعين الاعتبار مسألة المساواة الاقتصادية، ومع ذلك لم يغفل كانط تماماً القضايا الاقتصادية. فقد أكد كانط حق الإنسان في التملك. لقد ذهب كانط إلى أبعد من ذلك بأن جعل الاستقلالية الاقتصادية معياراً للمشاركة الفعالة في الشؤون السياسية.

أما ثالث هذه الحقوق الرئيسية فهو الاستقلال، أو كما أسماه كانط (Selbstandkeit) ويقضي بأنه ينبغي على كل مواطن أن يحصل على حق المشاركة في الحكومة؛ ولا ينبغي أن يقوم بذلك مباشرة، ولكن بصورة غير مباشرة بواسطة استخدامه لصوته. وينبغي أن يكون لكل مواطن صوت واحد مهما بلغت منزلته ووضعه الاجتماعي من عظم، ولا ينبغي قانوناً أن يكون لأحد سلطة تشريعية أكبر مما تم الاتفاق عليه في قانون خاص بتفويض السلطة التشريعية. ولكن مع أن كل إنسان حر ومتكافىء مع الآخر وينبغي أن يتمتع بحماية القانون في هذه الاعتبارات، فإنه ليس لكل إنسان الحق بالمشاركة في صنع القوانين. فإذا ما تم هنا الحكم على كانط وفقاً للمعايير الحديثة فإنه يبدو منحرفاً عن وجهة نظره المستنيرة برغم من أنه كان في كثير من الأحوال سابقاً لعصره. فهو لم يكن كذلك في كافة النواحي وهو لا يزال ـ ربما مما لا يثير الدهشة ـ منغمساً بعمق في تقاليد القرن الثامن عشر. وربما كان هو فيلسوف الثورتين الأميركية والفرنسية، ولكن لا ينبغي لنا أن ننسى أن الثورة الأولى كانت ـ في الأساس ـ ثورة

لملاك الأراضي وأن الثورة الأخيرة كانت للطبقة البرجوازية. ولهذا ربما ميز كانط عن إدراك ووعي بين الأفراد المستقلين وبين هؤلاء الذين لا يملكون شيئاً. وقد صنف هؤلاء المستقلين كمواطنين نشطين وهؤلاء التابعين كمواطنين سلبيين. فالمواطنون النشطون فقط هم من لديهم حق التصويت والتشريع، أما النساء جرياً للعادة فهن غير مؤهلات ومنزوعة منهن الأهلية. ولكن كل تشريع يجب غالباً أن يتم وضعه وتنفيذه وكأنما يشارك فيه المواطنون السلبيون، لأنه بطبيعة الحال لديهم الحقوق السياسية مثل التي يتمتع بها المواطنون النشطون. ومن بين الشروط الأساسية بالنسبة له هي الاستقلالية المادية. وعلى الإنسان أن لا يكون خاضعاً اقتصادياً إلى أي إنسان آخر سواء «كان خادماً أو موظفاً وإلا لن يكون حراً ومستقلاً حتى يشارك في الشؤون السياسية».

ولا يمكن لمواطن مستقل بذاته ولا يسيء إلى سمعته جريمة أو جنون أن يتخلى عن واجب المشاركة في تشريع القوانين. ولا يمكن أن يستعفي من هذا الواجب حتى وإن وجد من قبيل الخطأ أن المشهد السياسي بغيض وأدنى من مستوى مكانته وعزته. ومع أنه ليس لأحد الحق في إخضاع الآخرين إلا بواسطة قانون عام يقوم بتنفيذه صاحب السيادة، فلا يمكن لأي مواطن مستقل أن ينزع عن نفسه هذا الحق كذلك.

وتبيّن هذه الحقوق الثلاثة في الحرية والمساواة والاستقلال بالذات أنها دولة بصورة سليمة وأنه يمكن لأفرادها أن يجدوا الأمان والعدالة. ويختلف كانط مع روسو لأنه يؤمن أن دولة الطبيعة ليست دولة البراءة. ولهذا فإن الإنسان لا يفسده المجتمع،

بل على النقيض من ذلك فإن المجتمع يساهم في تحضر الإنسان. ويتفق كانط بعض الشيء مع هوبز بأن دولة الطبيعة هي دولة الحرب، الكل ضد الكل.

ولهذا فإن ما نحتاجه هو الإرادة الملزمة لكل فرد على حد سواء، أي إرادة عامة وجماعية والتي يمكن وحدها أن تعطي الأمن للجميع. ولذلك السبب ينبغي على كل فرد أن يحد من حريته حتى تمكن إقامة سلطة عليا كهذه ولتجنب المصادمة مع حريات الآخرين. وكانط ـ متبعاً للعرف السائد في عصره ـ استعان بتشبيه العقد الاجتماعي في تفسيره لوجود دولة تحكم شعباً وفقاً لنظام من القوانين المدنية. ففي هذا الموضع لم يكن كانط غامضاً ويمكن لأي تصور كهذا أن تحاط به الأهوال والمخاطر، لأنه يمكن أن يشجع على العصيان، أو حتى حركات التمرد النشطة ضد القوانين السائدة، ولهذا ينبغي أن ينظر للعقد الاجتماعي على أنه المثال العملي للعقل ـ والمثال والفكرة (Idea) عند كانط هي تلك التي لا توجد في التجربة ولهذا لا يمكن إثباتها أو نفيها بالبحث العلمي ولكنها مبدأ تنظيمي للعقل الذي يمكن على ضوئه إعطاء النظام والوحدة للتجربة وإلا سوف تفقده كلياً ـ وهو مثال عملي للعقل طالما أنه يمكن تطبيقه على عالم الخبرات العملية أي عالم الأشياء الظاهرية لأنه يتيح لنا أن نذكر شيئاً عن طبيعة الحالة التي ينبغي أن تكون موجودة، أي الحالة التي يجب إرساءها وفقاً لمبدأ الحق. ولهذا فإن العقد الاجتماعي هو معيار للحكم السياسي ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا إلى التطرق للأسباب التاريخية للغرض من التوصل لنتائج عملية. وفكرة أن الأفراد قاموا بصياغة عقد لإقامة دولة، تعني بالأحرى

أنهم كانوا على استعداد لإذعان إرادتهم الشخصية في الشؤون الخارجية لهم أمام إرادة عامة. وهذه الإرادة العامة هي بكل تأكيد إرادة العقل. وهي ليست الإرادة الموحدة للجميع حتى إذا كان ذلك حادثاً بالفعل، ولا هي إرادة الأغلبية. وهنا من جديد، يتقارب كانط مع روسو، ولكن بينما نجد روسو غامضاً، نجد أن كانط مرة أخرى واضحاً بصورة قاطعة. حيث إنه حوّل مفهوم الإرادة العامة التي يمكن أن تكون تجسيداً للحكومة، حوّلها إلى فكرة عقلية تخول للحكومة ممارسة سلطة الفعل السياسي وهي إخضاع الآخرين وفقاً لقانون عام. ويختلف كانط بصورة جوهرية عن هوبز الذي استبعد مسألة أن يجعل صاحب السيادة القوانين العادلة أو غير العادلة قوانين غير شرعية، لأنه ـ وفقاً لوجهة نظر هوبز ـ لا يمكن أن يكون هناك معيار لقياس القوانين الكائنة.

وتعني فكرة العقد الاجتماعي بالنسبة لكانط ضرورة وجود دستور مدني. ومع أنه ضروري وحتمي ـ كما يؤمن كانط ـ إقامة دستور مدني فإنه من أصعب المشكلات عملياً للبشرية أن تتحقق هذه الغاية، لأنه في المجتمع المدني فقط، لا توجد الحرية إلا إذا تمت إقامة العدالة وفقاً للقانون. وهنا فحسب يمكن أن توجد حرية الفرد جنباً إلى جنب مع حرية الآخرين. ولكن ليس من السهل أن توجد حكومة عادلة تحكم وفقاً لدستور عادل. لأن هنا يطرح السؤال: من سوف يحمي الفرد أمام السلطة؟ ومن سيراقب إرساء دعائم دستور عادل وأن الحكومة تتصرف وفقاً لمبادىء الحق؟

أي أنه لا يوجد حل للمشكلة القديمة (This Custodiet ipsas custodes)، وهذا يعني أن ما يمكن أن يكون هو تقريب لهذه

الفكرة أي لفكرة دستور عادل وحكومة عادلة تهديه لنا الطبيعة.

ووفق أي مبادىء، إذاً، ينبغي تنظيم حكومة عادلة، حتى إذا كان مستحيلاً التوصل إلى اتفاقات وترتيبات سياسية عادلة تماماً. ويفرق كانط بين النمط الجمهوري للحكومة، حيث ينفصل الجهاز التنفيذي عن الأنظمة التشريعية، والنمط الاستبدادي حيث لا يوجد هذا الانفصال. ومن المستحيل أن توجد حكومة جمهورية في ظل الديموقراطية، لأن الديموقراطية بالضرورة حكم استبدادي. لأنها سلطة يتم الإقرار بها على أن يحكمها الجميع، وهي تعني أن الجميع يتخذ قراراً من أجل الجميع أو أيضاً ضد أي فرد يريد الاختلاف عن وجهة نظر الأغلبية السائدة. وهذا سوف يكون في واقع الأمر تناقضاً للإرادة العامة مع بعضها البعض ومع الحرية.

ومع هذا فإن الحكومة الجمهورية حكومة عادلة، حيث يتم تأسيس دستور جمهوري وفقاً لمبادىء الحق والعدل إذا ما تم تأسيس سلطات مستقلة عن بعضها البعض. وأولاً هناك صاحب السيادة ممثل في الشخص المشرّع الذي ينوب عن الإرادة العامة أو الموحدة للشعب، وهي نظرياً إرادة العقل. ولا يمكن أن يكون الحاكم أو الملك، أي ممثل الحكومة والهيئة التنفيذية هو المشرع. وأخيراً لا يمكن للمشرّع أو الحاكم أن يكون الجهاز القضائي. لأن وجود العدالة المتمثلة في الفرد شيء ضروري لتفسير القوانين وإصدار أحكام فردية. ومن أجل هذه الوظيفة ينبغي تعيين نواب يختصون بتمثيل الشعب داخل محكمة قانونية أو هيئة قضائية.

وحسبما يقول كانط، ينبغي أن يتقلد الشعب سلطة السيادة التشريعية، وهو يقول أيضاً، إنه عند تطبيق ذلك عملياً، لا يمكن

سوى التوصل إلى تقريب لهذه الفكرة. وإن أقصى ما يمكن أن نأمله أن تمارس هذه السلطة بصورة غير مباشرة بواسطة نواب الشعب؛ ولا يمكن أن نتوقع أن على الجميع فرض القوانين والموافقة على التشريع؛ ويبدو أن كل ما يمكن أن نحصل عليه هو مجلس للنواب الذي سوف يتولى مسألة التشريع عن الجميع ويكون ملزماً أمام الشعب الذي يتوقع منه الموافقة على هذا الإجراء وقبول هذا التشريع.

ولم يحدد كانط تفصيلاً كيف ينبغي لنواب الشعب أن يمارسوا هذه السلطة، ولم يذكر كذلك وفقاً لأي مبدأ يمكن اختيارهم. وكانط لا يدعو إلى حكم الأغلبية ولا أن تقوم ـ من دون شك ـ سلطته المتحررة بسن القوانين، لأن ذلك يبدو له شكلاً آخر من أشكال الإرادة الجبرية عند وضعها موضع التنفيذ. ومع ذلك لم يذكر صراحة أن على الجميع أن يتحدوا في فرض القوانين وأن التشريع ينبع من الإرادة الموحدة للجميع. ولكنه ينتقد الممارسات الدستورية السائدة في القرن الثامن عشر في بريطانيا، لأن الدستور الإنكليزي كان يبدو بالنسبة له مجرد آلية يرتسم من ورائها نظام حكم مطلق ومستبد. وحذر من خطر أن يصبح الملك (monarch) على الأخص حاكماً مستبداً، لأن شخصاً واحداً في الحكم من السهل أن يستهويه أن يكون حاكماً ظالماً. ولكنه ذكر أيضاً، أنه متى كانت الحكومة بأيدي أقل عدد من الشعب وممثليه ـ على نطاق واسع ـ يمكن للنظام الجمهوري أن يتحقق بكل يسر حتى إنه يبدو مفضلاً للنظام الملكي على النظام الأرستوقراطي. ولكنه يبدو غامضاً بعض الشيء في هذا الموضع مع أن الاتجاه العام لمناقشته يبدو واضحاً؛ إلا أن استعماله لمصطلح جمهوري يبيّن

لنا أنه من الأساس معارض للنظام الملكي. ولأنه متيقن من خطر إساءة استخدام فرد واحد لسلطته فهو مثل روسو يعتقد أنه لا يمكن أن تتمثل الإرادة الموحدة للجميع في شخص واحد. وليس هناك شك في دعوته لفصل السلطات وقناعته بأن السلطة السائدة ينبغي أن يتم إسنادها إلى الشعب أو إلى نوابه. وكان واضحاً في مطالبته بأن يمتلك الحاكم أي أملاك شخصية حتى لا يكون قادراً على ممارسة سلطته الخاصة أو لا يكون متأثراً بمصالحه الشخصية.

ومع ذلك فإن العامل الأساسي في أي دستور جمهوري هو احترام القانون. وينبغي على الرعية والحاكم وصاحب السلطة أن يكون لديهم هذا الاحترام (للقانون). وفي آخر المطاف ينتظر من الرعية احترام هذه القوانين لأنهم شاركوا عند فرضها مثل من قاموا بتشريعها. ولا ينبغي لأحد من المواطنين أن يتمرد، سواء ضد القوانين التي وضعها صاحب السلطة أو ضد الحاكم الذي قام بتنفيذها، وسواء أكان يقبل هذا القانون أو أنه موافق لهذا الحاكم أم لا. وهذا الموقف من دون شك يدعو إلى الدهشة، بخاصة إذا أخذنا في الاعتبار موقف كانط من الثورة الفرنسية. ونستنتج من تصور كانط العام لسيادة القانون أن الثورة ضد القوة العليا يعادل الاستخفاف والاستهانة أو حتى إطاحة القانون، وهذا شر مستطير. وقد كان كانط صريحاً جداً في تناوله لهذه النقطة.

غير أن وجهة نظره المؤيدة للثورة الفرنسية جعلت مناقشته أكثر تعقيداً. لأنه حاول أن يمنح وضعاً شرعياً للثورة عندما قال: إنها كانت بالفعل ثورة بالمعنى الشرعي، حيث قام الملك بتسليم سلطته إلى الطبقة الثالثة. وهذه مقولة مشكوك فيها بالرغم من

تخلي الملك لويس الخامس عشر عن ملكيته المطلقة عندما دعى المجلس التشريعي. ولكن أمر تخليه عن سلطته السيادية أمر مشكوك فيه. ومع هذا، يظل أمر مناقشة كانط لهذا الأمر مثيراً للجدل وأقل ما يمكن أن يقال إنه لم يكن يؤمن بذلك إيماناً تاماً.

وحسبما يقول كانط، ليس هناك لبس أو غموض في رفضه لحركات التمرد والعصيان. ولا يمكن أن يحصل شعب على الحق في التمرد ولن تكون هناك سلطة لتحديد ما يكون عليه شكل الحق في التمرد، لأن التمرد سوف يتسبب في قلب نظام كامل للقوانين. وتسود الفوضى وأعمال العنف. وسوف تؤدي إلى هدم الدستور المدني الذي تقتضيه فكرة العقد الاجتماعي. لأنه إذا ما تضمن دستور ما بنداً يسمح فيه للشعب بالتمرد أو إطاحة الحاكم فسوف يكون ذلك سبباً لإقامة سيادة ثانية وسوف يحمل هذا الحديث تناقضاً بالغاً، بل سيتطلب في واقع الأمر سلطة ثالثة حتى يتم الفصل بين السلطتين الأخريين، وهو أمر مناف للعقل. ولهذا لا يمكن أن يتضمن الدستور شرطاً يعطي لأحد الحق في المقاومة أو التمرد ضد السلطة العليا، لأنه ينبغي أن تظل فكرة الدستور المدني فكرة مقدسة ولا يمكن معارضتها. ولا يمثل قلب أو إطاحة الحاكم خطأ فحسب، بل سيكون كذلك إخفاقاً في إحراز الهدف منها لأنه لن ينتج عنها إصلاحاً حقيقياً للفكر.

لكن ما إن تقع الثورة فإن محاولات إفسادها وإعادة إرساء النظام القديم محاولات خاطئة تماماً لأن من واجب الأفراد الانصياع والطاعة كمواطنين. وإذا ما كانت الحكومة حديثة التنشئة، مثل ما حدث في إنكلترا عام 1688، فينبغي أن يقبلها الجميع ويذعنوا لها. وعلى الجانب الآخر ليس هناك حق لأحد

في معاقبة الحاكم على أخطاء ارتكبها كحاكم، لأن أفعال الحاكم ـ من حيث المبدأ ـ لا يمكن أن تخضع لعقاب ولا يمكن محاسبة المشرّع على سنّ قوانين غير عادلة أو الوقوع في ممارسات سياسية ظالمة، لأن محاولات كهذه تعد بمثابة عصيان وتمرد إذا ما كان الحاكم أو المشرع لا يزال في سلطته؛ وسوف تكون انتهاكاً لهذا المبدأ إذا ما تمت بالفعل الإطاحة به.

ولصاحب السيادة الحق في عزل الحاكم ولكن ليس له الحق في معاقبة الحاكم المخلوع عن أفعال ارتكبها كحاكم، حيث إن أخذ موقف قضائي بمعاقبة الحاكم هو عمل أسوأ بكثير من اغتيال حاكم ظالم، بل أن المعاقبة القضائية للحاكم مثل قتل الملك تشارلز الأول أو لويس الخامس عشر، هي جريمة يمكن تخيلها وهي في حد ذاتها إفساد لفكرة القانون نفسها.

ومع ذلك يطلب كانط من الحاكم أو السلطة المطلقة تعزيز روح الحرية. فإن سادت الحرية فلن تهزم حتماً غاية الحاكم في إخضاع الآخرين له، بل أن الحاكم في الواقع يعنى بوجود هذه الرغبة للحرية، لأنه لن يجرؤ حاكم على قول إنه لن يعترف بأي حقوق للشعب، وأنهم يدينون بسعادتهم كلها للحكومة وأن أي زعم من قبل الرعية بأن لهم حقوقاً ضده يعد جريمة تستحق العقاب. لا يجرؤ الحكام أن يقولوا ذلك لأن مثل ذلك التصريح سوف يجعل المواطنين يتحدون في احتجاج ضدهم؛ وحتى إن توصل المواطنون إلى أن سعادتهم يمكن أن تنسلب من أيديهم فليس لديهم حق في التمرد والعصيان، مع أن الطاعة لا تعني الصمت. أما ما ينبغي أن يظل في أيدي الشعب فهو حق النقد العام (the right of public crthicisam)، وهذا لا يعني حرية

الصحافة وحسب، وإنما حق النقد المفتوح للسلطات الموجودة. وكانط يتبع فولتير في إيمانه بحرية القلم (Freedom of the pen) في أنها الحماية الوحيدة لحقوق الشعب. وهذا يعدل المطالبة بمجتمع مفتوح (Open society) وهو المجتمع الذي ينشد الاستمرار مع حكومته وأن يتم تشريع القوانين في مناقشات عقلانية حرة.

ولهذا ينبغي ضمان حق النقد العلني بواسطة الدستور الجمهوري؛ وهذا القانون لا يحده سوى الاحترام والولاء للدستور القائم للدولة الذي يمارس من خلاله هذا الحق.

ولتحديد وتقييد حق النقد العام (the right of public criticism) بشرط، يجب أن يلجأ إليه فقط إذا لم يتم خرق احترام الدستور الجمهوري، فهو بذلك يقر ضمنياً مبدأ حدود التسامح (the principle of the limits of to lerance) وهذا المبدأ يعادل أن كل الأفراد يجب أن يقابلوا بالتسامح وسعة الصدر آراء الآخرين أو بمعنى آخر ينبغي أن نتسامح مع كل الآراء التي لا تدعو إلى إطاحة الدستور الذي تم تشريعه وفقاً لمبادىء الحق والعدل وبالتالي تعد اعتداء علي حريات الآخرين، ولهذا يصبح شرعاً أن تصاغ قوانين تقيد حرية القلم في هذا الشأن ولكن في هذا الشأن فقط. ومثل ذلك القانون يمكن تطبيقه عالمياً. من جهة أخرى، إن خرق الدستور الجمهوري بحجة الدفاع عن حريات الآخرين ـ وفقاً لمبادىء العدل ـ لا يمكن أن يأخذ شكل قانون عام أو كلي لأنه إن ساد مثل ذلك الخرق فسوف تعقبه الفوضى وتحل هذه القوانين. إن القانون الذي يسمح بنكث وخرق الدستور، وبالتالي الأنظمة القانونية نفسها هو بمثابة قانون متناقض مع نفسه وهو أمر مناف للعقل. ومع ذلك ينبغي أن نوضح بالقدر نفسه أن هذا

التقييد هو التقييد الوحيد الممكن، وأن محاولة التقييد أو الحد من النقد العام بأي وسيلة أخرى سوف يعد بمثابة خرق لمبادىء العدل وكذلك لمبدأ الحرية. ولا ينبغي لهذا التحديد أو القصر لحق النقد العام أن يفسر بمعنى أن للحكومة الحق في قمع وكبت النقد العام على هذا النحو، ولكن لديها فقط تقييد هذا الحق للنقد العام الذي لا يحترم الدستور، بمعنى النقد الذي يدعو إلى أو يتضمن خرقاً للدستور الجمهوري. غير أن كانط لم يضع الحدود الدقيقة التي يعد تجاوزها ـ بنقد الدستور علنياً ـ أمراً غير شرعي، ولا ينبغي أخذ كلمة «احترام» بمعنى أنه ليس شرعياً مناقشة مبادىء العدل وتطبيقها عملياً بأسلوب فلسفي. ولكنها تشير إلى أن أي هجوم عنيف أو غير محسوبة عواقبه ضد الدستور الجمهوري وأن أي محاولة لتشريع قانون لا يجيز حق النقد العلني، يمكن مقاضاتها من حيث المبدأ، لأن مثل هذه الهجمات لا تأخذ في اعتبارها احترام الدستور، بينما البحث الفلسفي للدستور وللمبادىء التي يقوم عليها يراعي ذلك الأمر. ولكن لسوء الحظ لم يقم كانط بشرح هذه النقطة باستفاضة لأن اهتمامه الغالب كان منصباً على مشكلة عصره، وهي إقرار الحق في النقد العلمي في مواجهة الحاكم المتسلط (Paternalistic)، وانشغل كذلك ـ ولكن على نحو أقل ـ بمشكلات الديموقراطية الليبرالية الحديثة (Modern Liberal democracy) والحاجة إلى وضع حدود لهذا الحق وبتعريف حدود هذا التسامح، حتى نتجنب الدمار الذي يمكن أن تحدثه الحريات العامة بسبب الحرية الزائدة عن الحرية في التسامح مع الآراء المعادية للنقد العلني الحر وكذلك للحرية نفسها. إن حدود النقد العلني هي الدفاعات التي يلزم إنشاؤها

ضد هؤلاء الذين يرغبون في تدميرها، هو الحد والوحيد الذي يتطلب الحماية من أي جهة يمكنهم أن يأتوا من خلالها.

[6]

ومع ذلك، لا يمكن للعدل أن يسود بين الأفراد داخل الدولة إذا ما كانت تهدد حريتهم تصرفات دول أخرى. ولن يسود القانون إلا إذا ساد حكم القانون كل الدول وكذلك في العلاقات الدولية. وعند ذلك فقط يكون الأفراد أحراراً، وعند ذلك فقط يسود العدل في كل مكان. ومن الواضح أن عمومية هذا المطلب في ضرورة أن يسود العدل يجعل من اللازم أن يطبق ذلك على كل الأفراد وأن توفر لهم الحماية القانونية ضد كل أنواع العنف. ولن يكون ذلك ممكناً إلا إذا أبطل استخدام الحرب كوسيلة من الوسائل السياسية. وتم إقرار السلام وحمايته على الأرض وفقاً لمبادىء العدل، وهذه هي المشكلة الأساسية. وقد كان لكانط أجداد سبقوه في وجهة النظر هذه وهي المشكلة السياسية العالمية، ولكن مرة أخرى، فإن قوة حجته وبحثه الدؤوب عن إثبات دفاع فلسفي لم يكن قد سبقه أحد فيهما.

ومن وجهة نظر كانط، فإن الحرب والإعداد لها يمكنهما أن يعرضا العدل للأخطار. وكما كتب في مقالته «البداية الحدسية للسلاسل البشرية» (Conjectural Beginning of the Human Race) (1786) «ينبغي لنا أن نعترف أن أعظم الشرور التي ابتليت بها الدول المتحضرة تسببت فيها الحرب، وليس بالحروب التي قامت بالفعل في الزمن الماضي أو الموجودة في الزمن الحاضر، ولكن بعمليات الإعداد التي لا تنتهي، بل والمستمرة في الزيادة للقيام

بالحرب». ولن تكون أي دولة جمهورية ـ مهما بلغت قوانينه وتشريعاتها من عدل ـ ولا مواطنوها في أمان إلا إذا تجنبو الصراعات مع الدول الأخرى. والطريقة الوحيدة في التوصل إلى ذلك هو إرساء دعائم العلاقات السليمة بين الدول المستقلة وفق لمبادىء العدل. وقد أدرك كانط ـ كما يدل على ذلك التمهيا التهكمي لأطروحة السلام الدائم (Perpetual Peace)ـ بأن البديل النهائي لهذا الرأي المقابر، أي الموت للجميع وهو الاحتمال الذي أصبح حقيقة واقعة فقط في عصرنا النووي.

وإنه من الواجب أن نعمل نحو إنشاء مجتمع عالمي Cosmo politan Society). وإن الدولة العالمية من الممكن أن تكون هي الحل المثالي؛ ولكن لا يحتمل أن توافق كافة الدول على التخلي عن سيادتها كاملة، وليست جميع أقاليم العالم متحدة بالصور الكافية حتى تسمح بالسيطرة من جانب سلطة واحدة فائقة (لقد جعلت التكنولوجيا الحديثة ـ إذا جاز التعبير ـ العالم ينكمش منذ عام 1795م ولكن لا تزال هناك عقبات وعوائق لا يمكن تجاوزها للوصول إلى سيطرة مؤثرة في الكرة الأرضية بواسطة حكومة عالمية (World govrenment) نظراً لتنوع واختلاف الدول. ولهذا فإن هذا الحل الإيجابي هو حل غير واقعي، وأن الحل السلبي هو بالضرورة الحل المرضي لأنه كلما زادت تكلفة الحرب وكلما زاد العبء على الشعوب ـ وليس على الحكام ـ تتضاءل الرغبة في نشوب حرب بعد ذلك، أي أن الضرورة سوف تجلب هذه الحالة من العدل لأن ميزان القوى أمر غير مضمون ومتقلب، بل أن كانط حتماً قد هاجم بشدة مفهوم ميزان القوى (balance of power) لأنه لن يقود إلى السلام الدائم. وهذا الوضوح لن يأتي

إلاّ تدريجياً فهو يحتاج إلى نواة من الدول الجمهورية. ومن المستحيل أن نحصل على جمهورية عالمية (World republic) إلا إذا اتفقت جميع الدول عليها وهو الأمر الذي لا يحتمل حدوثه. وقد أقر كانط في التشبيه الذي صوّر به أفراداً اتحدوا مع بعضهم البعض ليكوّنوا دولة بأن كل الدول ينبغي أن يفرض عليها الاتحاد مع بعضها من أجل أن نحصل على دولة عالمية (World state) يحكمها القانون، وأشار إلى أن كافة الدول لن ترغب في التخلي عن سلطتها وسيادتها. ومن وجهة نظره يبدو أن الدول ـ في الأساس ـ قادرة على القيام بذلك. وهذا أمر يدعو للدهشة لأن الدول بالنسبة له ـ إذا ما قارناه بـ (Fichte) أو بالرومانسيين (Romantic)ـ لا تمتلك أسساً تقليدية ولا طبيعية أو لغوية ثابتة ولأن الدول سوف تظل باقية فلن توجد هذه الدولة العالمية إلا على هيئة قانون دولي عام (Public international law)، بل سوف يكون ممكناً أن يتسبب ذلك على الأخص بوجود حكم استبدادي جائر.

إن أقصى ما يمكن التوصل إليه هو اتحاد من الدول المناهضة للحرب، ومن جديد فسوف تحسم المبادىء المسبقة (a priori prin ciple) هذه القضية. إن الحرب ليست الطريقة الصحيحة في تسوية المنازعات بين الدول وهي ليست شيئاً نبيلاً أو أنها شيء منشط ومحرك للهمم. إن مبادىء كانط للعدل تقضي بأن تتفق الأمم حول قوانين قادرة على تسوية المنازعات التي تنشب بينها، وأنها على استعداد للخضوع والإذعان للحكم وفقاً للقانون. إن احترام القانون السائد داخل دولة جمهورية يفرض على مواطنيها وحكومتها إرساء دعائم نظام مماثل للعلاقات الدولية.

وهكذا كان كانط واعياً أتم الوعي إلى دور السلطة في الشؤون السياسية فهو بالتأكيد، ليس ساذجاً كي يعتقد أنه يكفي إعلان هذه القوانين حتى يحدث السلام الدائم. ولكن من وجهة نظر كانط، إن الشعور بالعدل شعور معد، لأن القوي نفسه يميل إلى التماس العدل إذا ما انتهك القانون، وهي الملاحظة التي ذكرها ماكيافللي، ولكن من وجهة نظر مختلفة تماماً عن كانط. ولذلك، فإن كانط يعتقد بضرورة أن يعي المواطنون مبادىء الحق والعدل وأن يقبلوا حكم العدالة.

ويرفض كانط رفضاً صريحاً حكم مبدأ المنفعة (rule of expediency) في السياسات الدولية، مع أن الأفراد الذين يؤمنون بهذا المبدأ لديهم مبادىء كذلك؛ وهي المبادىء المستقاة من وجهة النظر التي تقول إن القوي هو الأحق (might is right). وقد قام كانط بتحليل هذه المبادىء تحليلاً واعياً فطناً، بل أنه حقاً كان واعياً بالممارسات السياسية المألوفة والمعتادة، واستطاع أن يستنبط ويدرك كل الحجج التي تقدم في العادة لخداع السياسيين.

واعتبر كانط أنه من الضروري أن يبرهن على أن السلام الدائم لا يمكن إقراره باتباع المبادىء النفعية مثل سياسات (Fac et eacura divide et impera-si fecisti nega) فرق تسد. إن هذه المبادىء ليست مبادىء مسبقة للحق «العدل» التي يمكن أن يتفق عليها الأفراد ويتصرفون وفقاً لها. لأنها تشمل الأخذ في الاعتبار بنتائج ما يقوم به المرء وليس على الأسس والمبادىء التي تبنى عليها هذه التصرفات. ومن المستحيل أن نقبل هذه الأفكار إذا ما استخدمنا الحق والمنطق لتبريرها، لأنها لا تسمح بالبحث

الفلسفي للسياسة ولا تقوم بتقديم نقاط من شأنها التوجيه للقيام بفعل سياسي صائب.

[7]

ومثلما لم يكتب كانط عملاً واحداً متميزاً في الفلسفة السياسية فإنه لم يكتب كذلك عملاً واحداً شاملاً حول فلسفة التاريخ. وعلينا أن نعود إلى مقالاته: «ما هو التنوير؟» (What Enlightenment) و«التصور نحو تاريخ عام من أجل هدف عالمي» (Idea for universal History with a Cosmopolitan purpose) لعام 1784 وإلى قسم من «صراع الكليات» (The Context of Faculties) لنعرف منها وجهة نظره حول التاريخ.

باديء ذي بدء تساءل كانط حول إمكانية صياغة ووضع قوانين في التاريخ. مثلما حدث ذلك في الطبيعة حتى يتسنى لنا أن نفهم التاريخ بالأسلوب الذي فهمنا به الطبيعة. وهو يرى أنه من الصعب أن نستشف هذه القوانين ولكن ربما يخدم علم البيولوجيا في ذلك؛ وهنا يتناول كانط نقطة أثيرت مرات عديدة في القرن الثامن عشر في المناقشات التي أدارها المفكرون والعلماء الألمان (Haman) و(Mendelssohn) و(Herder)، والتي يمكن أن تكون بمثابة مضاهاة وتشبيه. وربما يظهر المنحى العام للتاريخ تطوراً في الجنس البشري يماثل ذلك الذي استشفه علم البيولوجيا في الأفراد. وإذا ما كان هناك تطور فهذا يرجع حتماً إلى الحكمة الإنسانية، لأن الفيلسوف نفسه وهنا ينتبه كانط ساخراً، إنه حتى الإنسان الحكيم ليست لديه الحكمة الكافية ليخطط لحياته.

بيد أن كانط برغم ذلك، يضع معايير عالية. فهو كان يعمد إلى اكتشاف القوانين الطبيعية للتاريخ، كما كان يعمد كيبلر إلى اكتشاف القوانين الطبيعية للكواكب. وعندما تحدث كانط عن خطط الطبيعة في التاريخ قام عن وعي برسم خطة ينبغي على التاريخ أن يسير وفقاً لها. ولكن إذا أردنا حقاً أن نفهم التاريخ ـ بحسب قوله ـ «علينا أو ينبغي لنا أن نلجأ إلى فكرة (Idea) مثل أن الطبيعة لديها هدف ما تحققه في التاريخ. وهذه الفكرة يمكن إثباتها أو نقدها بواسطة البحث العلمي ولكن من دونها لا يمكننا فهم التاريخ على الإطلاق. ولا ينبغي لهذه الفكرة أن نعتبرها وضعاً مماثلاً ومتساوياً لدى القانون العلمي». وكانط هنا يتبنى وجهة نظر ذاتية باعتراف الجميع والتي من خلالها من المحتمل، بل من المفيد ولكن ليس فقط من المفيد، بل من الضروري أن ننظر إلى حقائق التاريخ. لأن شغله الشاغل هو حرية الإنسان وتطور حرية الإنسان يمده بالمفتاح الضروري. ولذلك فهو يعرض أن خطة الطبيعة (plan of nature) ينبغي أن تهدف إلى تعليم الجنس البشري ليصل إلى حالة الحرية أو ـ إذا ما تمت صياغتها بصورة مختلفة ـ حيث إن الطبيعة قد وهبت الإنسان العقل، وحيث إن غرض الطبيعة هو إدراك جوهر الإنسان، فإن الطبيعة قد صنعت الإنسان حتى يمكنه أن يكون عاملاً. وجهة نظر كانط أن جوهر الإنسان (man's essence) ينبغي أن يتم تحقيقه وإدراكه تبعها مناقشة أسهب في عرضها في كتابه «نقد الحكم» *(Critique of judgement)* حيث برهن كانط على أن غائية الطبيعة (Teleology Nature) داخلية وليست خارجية، وأن من ضمانات العقل المميزة له أنه لا يمكن إدراكه كلياً في فترة حياة إنسان فردي ولكنه لا

يدرك إلاّ في حياة الجنس البشري بأكمله؛ ووجهة النظر هذه تمثل نقطة محورية في فلسفة كانط في التاريخ. وقد أكدت له دراساته الأنثروبولوجية التي كرس لها الكثير من الوقت والجهد، أكدت له تصوره حول وحدة الجنس البشري (the unity of mankinad) وأن الثقافة ليست نتاجاً لجهد فردي ولكنها نتاج الجنس البشري بأكمله؛ ولهذا فإن الإنسان كائن عاقل يحتاج إلى الحياة داخل طور تاريخي (a historical process). إن التاريخ هو التطور نحو العقلانية، ولكن لا ينبغي لنا أن نظن أن هذه العميلة تشمل تقدماً مستمراً نحو العقلانية في كل الأوقات. وفي مقالته «صراع الملكات العقلية» (The Context of Faculties) رفض كانط صراحة الرأي بأن مسألة التقدم يمكن أن نصل إلى حلٌ لها إذا ما نشدناه من التجربة ولم توفر أي من الاحتمالات التي تصورها كانط حلاً والاحتمال الأول أن كل شيء يمضي من السيىء إلى الأسوأ وقد أطلق على هذا الاحتمال اسم «terroris» الرهيب. ولكن هذا الغرض لم يجدِ نفعاً لأنه بعد مرحلة معينة سوف تصبح الأشياء سيئة جداً لدرجة أن كل شيء سوف يتفكك وينحل من بعضه. أما الاحتمال الثاني (الذي أسماه (Chiliasm)[*] العقد الألفي يعني أن كل شيء سوف يمضي في طريقه من الأفضل إلى الأفضل، غير أن هذا الاحتمال مخطيء بنفس الحد السابق. وهو أمر باطل لأن عنصر الشر في كل فرد لا يمكن الإقلال من حجمه. وهناك عنصر الخير الذي لا يمكن زيادته وليزيد الإنسان من قدر هذا

(*) وهي كلمة تعني في الأصل رسوخ الحكم الألفي للسيد المسيح على الأرض قبل يوم القيامة.

العنصر الخير، على الإنسان أن يمتلك قدراً أكبر من الخير الذي في يده وهو الأمر الذي لا يمكن ضمانه. أما الاحتمالية الثالثة فأسماها (abdeteritism)(*) وهي تعني أن الأمور ليست في طريقها إلى الأفضل ولا تمضي إلى الأسوأ، ولكنها في حالة ركود وحسب. ويبدو أن الخير والشر في هذا الاحتمال الثالث محايدان لبعضهما البعض، غير أن ذلك يعد موقفاً هزلياً لا ينبغي أن يستحقه الإنسان.

ولهذا ينبغي علينا أن نبحث عن مبدأ خارج نطاق التجربة. ويمكننا أن نجده في الشخصية الأخلاقية للإنسان. وفي ظاهر الأمر يمكن أن تتحقق هذه السمة الأخلاقية في التنظيمات القانونية، بمعنى الدستور الجمهوري. ويبدو أن الثورة الفرنسية كانت تمثل بالنسبة له هذا النوع من الحدث لأن أهدافها كانت، تحديداً، إنشاء دولة جمهورية والسير نحو نشر العقلانية (rationality) كواجب أخلاقي، لأن هذا التعزيز لها هو السبيل الوحيد حتى تتحقق الطبيعة الأخلاقية كاملة. من واجبنا تعزيز إقامة دستور جمهوري ولكنه من واجبنا كذلك أن نحافظ على إبقاء نظام القوانين الموجودة مهما تكن طبيعتها. ويمكننا بل ينبغي علينا تحسين النظام القائم من القوانين بواسطة نقدها، حتى يمكنها أن نصل إلى أنظمة القوانين التي ينبغي أن تسود وفقاً لمبادىء الحق. وهذه الأهداف ليست أهدافاً وهمية، لأن الهدف الذي يسير نحوه التاريخ هو إنشاء دستور جمهوري مدني. ولأن ذلك يعتبر شيئاً

(*) Abdera هي مدينة في بلاد اليونان القديمة ويزعم أن سكانها يعانون من شدة الغباء وكان ذلك الاسم معروفاً في القرن الثامن عشر.

مثالياً فإنه من المستحيل إدراكه كاملاً ولكن يمكن الاقتراب منه وحسب. وإذا كان مجرد الاعتماد على قرار الإنسان الأخلاقي يمكن من إرساء دعائم دستور جمهوري أم لا، فإن النظرة إليه ستكون نظرة بائسة حقاً، لأننا لا ينبغي لنا أن نتوقع الكثير من الإنسان؛ ولكن الطبيعة في جانبنا ولا يمكن تفسير التاريخ كاملاً إلا إذا فهمنا الصراع الدائر بين أفراد الجنس البشري. لأن الإنسان ليس مجرد كائن اجتماعي ولكنه كائن غير اجتماعي كذلك. هذه النزعة الاجتماعية واللااجتماعية في الوقت نفسه (The unsocial sociability)، وهذا العداء المتبادل والمشترك الذي يسود داخل المجتمع هو الوسيلة التي توظفها الطبيعة لتفعيل كل القدرات المغروسة داخل الإنسان، وهذا لا يحدث إلا إذا استطاعت العداوة أن تجلب نظاماً يحدده القانون في آخر المطاف «إن الإنسان يرغب في التوافق والوئام ولكن الطبيعة تعرف أفضل منه ما هو الأصلح لنوعه فهي ترغب في الفوضى والشقاق».

وبهذا لا ينكر كانط حتماً الدور الذي تلعبه القوة والصراع في الحياة؛ فهو مثل هوبز يدرك الشقاق بين أفراد البشر في حرب الجميع ضد الجميع على أنه الباعث الرئيسي والمحرك من أجل إقامة مجتمع مدني. ومنطقياً تتوافق وجهة النظر هذه مع فرضية أن التاريخ هو العملية التي يصبح الإنسان فيها عاقلاً. فإنه لا يمكنه أن يكون عاقلاً منذ البداية ولهذا السبب فإن القوة الدافعة التي تعمل كدافع لهذه العملية لا يمكن أن تكون العقل وينبغي أن تكون شيئاً مختلفاً بصورة جذرية عنه، مثل العداوة غير المتعقلنة والمتبادلة بين أفراد الجنس البشري. إن لفلسفة كانط التاريخية نتيجة هامة على نظريته السياسية؛ فقد أدان الثورة أو التمرد ليس

فقط لأنها تسير عكس مبدأ القانون ولكنها كذلك غير ضرورية على ضوء التطور التاريخي. إن التطور نحو العقلانية، بمعنى إقامة دستور جمهوري، لا يمكن أن يتأخر لفترة طويلة. إن التمرد على القوى الموجودة لن يسهم في إسراع هذه العملية، بل أنه من المحتمل أن يؤخرها لأن التمرد من شأنه أن يكون قدوة سيئة. وإذا ما أطلق حاكم العنان لحرية رعيته فإنه ستكون هناك عادة صعوبات في بداية الأمر وربما تصل لأن تكون مخاطر «ولكن الأفراد ينبغي أن يكونوا أحراراً حتى يصبحوا قادرين على استخدام سلطتهم بحكمة في استخدام الحرية وإن آجلاً أو عاجلاً فسوف يثبت العقل وجوده وسوف تلقى مبادىء الحق الاحترام المطلوب».

[8]

وهكذا كانت أهداف ومبادىء نظرية كانط السياسية. إنها صورة مدهشة للعالم الذي ينبغي أن تحكمه كلياً مبادىء الحق. ومن السهل على التمرد أن يكون متشككاً أو أن يصرف هذه المحاولة «محاولة كانط» عن ذهنه على أنها حقيقية. وقد توقع كانط هذا الاعتراض، ولهذا لم يقم صراحة ببناء مبادىء على وجهة نظر سامية للإنسان ولكن على تصور ورثه ـ من دون شك ـ عن العقيدة المسيحية من فكرة الخطيئة الأولى والشر المتأصل في الطبيعة الإنسانية. إن مبادىء كانط السياسية لم تكن مبنية على التقاليد المأثورة ولا على القوة السائدة. وهي لا توجد في التجربة ولا في الطبيعة؛ ومثله مثل هوبز آمن كانط بسلطة العقل ليحكم السياسة ومبادىء كانط على النقيض من مبادىء هوبز

ليست نتائج منطقية لتعريفات مستقاة من مراقبة الحياة عن بعد، فهي قائمة بذاتها ومستقلة عن التجربة. ومبادىء كانط ليست جزءاً من نظام سياسي معقد ولكنها مبادىء أولية يمكن أن تساعد في أن تكون مرشداً لتصرفاتنا وأفعالنا. فهي تساعدنا على توجيه أنفسنا في الشؤون السياسية إذا ما أردنا أن نصون حريتنا وحرية الآخرين. وهي تشبه الأمر المطلق (Categorical imperative) وتتطلب تطبيقاً كلياً وعاماً. ومع ذلك لم يكن كانط منشغلاً بتطوير برامج سياسية لأن تصوره عن الحرية السياسية ليس تصوراً إيجابياً بل تصور سلبي، فهو يهتم بالضوابط التي ينبغي أن يقبلها الفرد حتى يتجنب الصراع مع الآخرين وبهذا يمكن أن يتمتع بحرية الفعل الأخلاقي.

وبالنسبة لكانط ما يصدق نظرياً يمكن كذلك تطبيقه عملياً وهو يعني بالممارسة أنشطة الحياة العملية بمعناها الواسع. ونظريته السياسية قادرة على تفسير الحياة السياسية؛ وهي نظرية قائمة على عناصر غير متجانسة أي أن النظرية تسعى إلى تفسير الحياة السياسية بالرجوع إلى القوة ولن تستطيع القيام بذلك لأن الحياة السياسية لا تنشغل بالسلطة السياسية إلا بنحو سطحي. ولا يمكن إغفال القوة غير أن الإشكالية الحقيقية للسياسة هي ضمان تحقق الحق بمعنى القانون والعدالة. وإذا ما اتخذنا نقطة البدء لنا مكانة الإنسان وحريته ككائن عاقل في بحثنا داخل الممارسة السياسية، فلن تكون سوى نظرية للحق قائمة على مبادىء العقل القادرة على تفسير هذه الحياة السياسية. فكل النظريات الأخرى نظريات باطلة ومضللة ليس في استيعابها للممارسة السياسية فحسب ولكن كذلك في تداعياتها السياسية.

لم توفر نظرية الحق (the right theory) أي نقاط لتوجيه الممارسة السياسية برغم أنها ليست كافية من تلقاء نفسها. ولا يزال السلوك في الشؤون السياسية بحاجة إلى الحكمة والتبصر والمهارة العملية كذلك. ولم يكن كانط شخصاً حالماً قليل التبصر ولا هو شخص يوتوبي غير عدلي. فهو كعالم تعلم كيف يحترم الحقائق ويكشف عقله الفلسفي وموقعه من الحكومة في عصره عن وعيه الثاقب لحاجات الموقف الفعلي. ولم يلجأ إلى الكذب أو إلى حلول وسط فاضحة لتتماشى مع مبادئه الخاصة، فهو كان يسعى إلى اتباع القاعدة السلوكية المتعارف عليها في مقالته «السلام الدائم» (Perpetual peace): «ولهذا عليكم أن تكونوا في دهاء الأفاعي ووداعة الحمام».

وينبغي أن يمنح كانط المكانة البارزة في تاريخ الفكر الغربي السياسي وهي المكانة التي أنكرها عليه الجميع منذ أمد بعيد. وينبغي أن تكون منزلته مع المفكرين السياسيين الرواد في كل الأزمان، حيث يكون مع أقرانه أفلاطون وأرسطو وهوبز ولم يكن هناك من يضاهيه في تفكيره. وتعادل محاولته في وضع مبادىء عقلانية للسياسة التي يمكن لكل الأفراد أو حتى ينبغي عليهم أن يتفقوا عليها بالإجماع، تعادل أهميتها بالنسبة للعصر الحديث محاولة هوبز في تحرير الفكر السياسي من مستنقع التقاليد والخرافات. إن قراءة كتابات كانط السياسية هي بمثابة الصعود إلى قمم الفكر الفلسفي في السياسة. ويجب أن يكون فكر كانط السياسي فكراً ذا أهمية إلى كل هؤلاء الذين يعرفون استخدام العقل في الحياة العامة.

كانط والمسألة الترانسندنتالية في الفينومينولوجيا

محسن الزارعي(*)

تعد الفلسفة الفينومينولوجية مشروعاً نقدياً للعقل[1]، فهي تبدو لدى هوسرل مواصلة للمبادىء الأساسية للفلسفة النقدية، وذلك بإعادة تأصيلها مسار المنعطف الترانسندنتالي[2] وسحبها إلى حل

(*) أستاذ الفلسفة، تونس.

(1) يكتب هوسرل: «إن الشكل العام الذي ينبغي عليّ حله إذا أردت أن أسمى فيلسوفاً، هو نقد العقل» (أنظر: «Notes personnelles», Trad. par J. Ladrières et W. Biemel, in *Esprit et vie*, Février 1951, p. 4.

(2) يمكن أن تستخدم تلك العبارة للإشارة إلى لحظة معينة من لحظات البحث الفينومينولوجي، لحظة ما «بعد الإبوكيه» مثلاً حيث يظهر الأنا الترانسندنتالي (أنظر: أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية محضتين، ج 1، الترجمة الفرنسية، الفقرة 33 (نشير إلى هذا الكتاب في إحالاتنا اللاحقة باسم كتاب أفكار *I*). ويمكن أن تستخدم كرونولوجيا لتعني حقبة خاصة من تفكير هوسرل مقارنة بلحظة

المسائل الترانسندنتالية[3] للفلسفة، ثم باستعادتها المعلنة أحياناً والضمنية أحياناً أخرى، نظريات أساسية كان كانط قد أسس عليها إشكالية الفلسفة. وكانط يبدو من الناحية الفينومينولوجية من المؤسسين الأوائل لأصول الفلسفة، بل هو أول من تنبه إلى الترابط العضوي بين شروط التفكير في المسائل الكلية للفلسفة أي المسائل الترانسندنتالية وشروط نقد المعرفة.

كيف يتحدد معنى التأصيل الفينومينولوجي للنظريات الأساسية

= البحوث المنطقية وهو المعنى الذي توظفه فرانسواز داستور: «Réduction et intersubjectivité» in *Husserl* Collectif (sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, *op. cit.*, p. 48. إننا نستخدم هذه العبارة هنا استخداماً تاريخياً على شاكلة استخدام هوسرل له عندما تحدث عن المنعطف الديكارتي بوصفه منعطفاً «نحو تأسيس الفلسفة على حقيقة الأنا البديهية». (أنظر: التأملات، نفس المعطيات السابقة، الفقرة 10)، ص 68.

(3) هوسرل: «ملحق أفكار I» الترجمة الفرنسية، ص 373. أنظر أيضاً كتاب الفلسفة، ج 1، الترجمة الفرنسية، ص 287ـ 288. (نشير إلى هذا الكتاب في إحالاتنا اللاحقة باسم كتاب الفلسفة 1) الذي حدد فيه هوسرل المعنى الأساسي لاستخدامه لمصطلح الترانسندنتالي بقوله: «يتأسس اختياري لمصطلح «الترانسندنتالي» الكانطي وإن كانت فرضيات كانط الأساسية ومسائله الرئيسية ومناهجه غريبة عني غرابة مطلقة، على قناعة عميقة بأن المسائل ذات المعنى التي طرحها كانط وأتباعه في نظرياتهم باسم المسائل الترانسندنتالية ينبغي أن تُرجع (على الأقل عندما نصوغها بوضوح تام) إلى هذا العلم الأساسي الحديث» (ويقصد بذلك العلم الفينومينولوجيا).

للفلسفة الترانسندنتالية، ثم كيف يظهر الدور الكانطي في صياغة المشكل الأساسي الذي وجه الفلسفة الفينومينولوجية؟

ولكن أليس لهوسرل ـ الأفلاطوني المنشأ ـ مآخذ على ما يُسميه بعض الشراح «أحكام كانط المضادة للأفلاطونية»[4]، وهي مآخذ دعمتها خاصة التأثيرات التي سُلِّطت عليه من قبل مفكرين مضادين لمقاصد المثالية الألمانية عامة، لعل أهمهم برانتانو[5].

---

(4) المقصود هنا:
أ ـ النقد الذي يوجهه هوسرل ضمنياً إلى بعض أحكام كانط الناتجة من إغفاله فكرة القبلي الإيدوسي وأهميتها في بلورة حقيقة موضوع المثالية. وقد قاده ذلك إلى الانخراط في الفضاء الأمبيري للأفلاطونية في القرن الثامن عشر. (أنظر خاصة: المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي، الترجمة الفرنسية، الفقرة 100، ص 345)، (نشير إلى هذا الكتاب في إحالاتنا اللاحقة باسم كتاب المنطق).
ب ـ نقد كانط لعدم اعتباره بحقيقة ديكارت التي هي أساس الفلسفة اليقيني، والمتمثلة في العودة بالتفكير إلى الأنا أفكر. وسنرى لاحقاً أن لهيوم أصالة فاقت أصالة كانط بما أنه أول من أخذ مأخذ الجد موقف ديكارت الموجه نحو باطن ذواتنا، (أنظر نفس المرجع، ص 342). ولذلك قد يبدو طريق الفينومينولوجيا عبر الكانطية تخلياً عن الحوافز الأفلاطونية وعن الديكارتية خاصة. (أنظر تحليل تلك الفكرة في مقال أ. كلكيل «A. Kelkel Husserl et Kant», pp. 160-166.

(5) يعد براتانو مفكراً مضاداً للكانطية، فهو ينطلق من إرث أرسطي ليخضع نظريات كانط كلها لنقد هدام، إنه يعدها أحكاماً مسبقة، فالكانطية عنده ليست إلا تعبيراً عن انحطاط في الفلسفة. وبسبب وساطة براتانو ظلت علاقة هوسرل الشاب سلبية بكانط. (أنظر: Kelkel: «Husserl et Kant», op. *cit.*, *p*. 157).

لا شك أن تعايش الأفلاطونية والكانطية في تفكير هوسرل يطرح على القارىء صعوبات عديدة، يعود بعضها أساساً إلى موقف هوسرل الشاب المضاد أصلاً للكانطية. إن أهمية كانط الفلسفية لدى هوسرل لم تحصل في تقدير البعض، إلا بعد تحرر مؤسس الفينومينولوجيا من الأحكام المضادة للمثالية الكانطية «التي ألهمه إياها أستاذه برانتانو» وتخليه عن «أفلاطونية ستاتكية»[6]

---

(6) يكتب هوسرل في رسالة إلى الكانطي المحدث بول ناتورب (Paul Natorp) بتاريخ 29 حزيران 1918 عبارات كشفت عن مدى وعيه بأهمية الفلسفات المثالية الألمانية مقارنة بالأفلاطونية: «كان ينبغي لتطور تفكيري اللاحق أن يقرّبني أكثر من تلك المثالية مهما كانت المسالك التي اتبعتها وحيداً عبر أرضية محايدة. إن كل واحد من تلك المسالك بعد أن كان قد عبر بيئة أفلاطونية (ربما كانت معدلة)، يؤدي إلى قمم تنفتح منها آفاق جعلت لي منذ أول وهلة، كانط متيسراً، فجعلت لي تبعاً لذلك، المعنى العميق لتطور المثالية الألمانية والدلالة المطلقة لمقاصدها الموجهة قابلتين للفهم. وكنت على يقين في الآن نفسه من أن الخطوط المحايثة الموجهة لنشاطي الفينومينولوجي والعلمي الصارم، ترمي إلى غايات تفترضها حدوس تلك المثالية»، ثم يضيف في السياق ذاته: «ومنذ ذلك الحين تعلق نشاطي النسقي كله عن وعي مطلق بتلك الحدوث الموجهة للمثالية الألمانية، وإن لم يكن ذلك جلياً البتة في أعمالي المنشورة حتى الآن (وأسمح لنفسي في هذه المناسبة، بإضافة الملاحظة التالية: لقد تجاوزت منذ أكثر من عشر سنوات مرحلة «أفلاطونية ستاتيكية»، وحددت فكرة تكوين (Genèse) ترانسندنتالي محوراً أساسياً للفينومينولوجيا» (أورد تلك المقاطع رودولف بوم (Rodolf Boehm): «Husserl et l'idéalisme classique», *in Revue Philosophique de Louvain,* Vol. 57, n°. 53, 1959, pp. 354-355.

ظلت غير مستجيبة لمطلب تحقيق الفلسفة العلمية في شكلها الترانسندنتالي.

لقد أشار رودولف بُوم (Rodolf Boehm) إلى تحول في فكر هوسرل منذ 1910 في اتجاه مصالحة بينه وبين المثالية الألمانية، وخاصة مثالية كانط وفيخته، رغم أن تلك المصالحة لم تمنع استمرار معارضة هوسرل لما اقترحته رومنطقية هيغل[7] مثلاً، لكونها تعد حالة من الانحراف عن نموذج الفلسفة الترانسندنتالية، وهو ما يمكن أن يبرره رأي الكاتب عندما يؤكد أن ميزة ذلك التحول تتحدد بمحاولات هوسرل «تشخيص الفينومينولوجيا ضمن معنى مثالية ترانسندنتالية وتكوينية، ذات صلة بمفاهيم مثالية كانط وأتباعه المحدثين»[8].

والواقع أن التوجه الترانسندنتالي لدى هوسرل قد ظهر في بداية مسيرته الفلسفية من خلال ارتباطه بكانط ثم بفيخته وببعض الكانطيين الجدد من مدرسة ماربورغ ومدرسة باد من أمثال ناتورب وريكرت، وهو توجه سيتدعم بصورة خاصة في المراحل الأخيرة من حياة هوسرل، إذ يظهر لديه جهد مركز لتقديم فهم فينومينولوجي لكانط استناداً إلى وضع فكري محدد، وذلك من خلال صلته بأعلام ذكر بهم في مواضع عديدة من أعماله وخاصة في نص محاضرات «فيينا وبراغ» التي تُعرف اليوم بعنوان: «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية»، إذ يصرح أن من

---

(7) Boehm, R. «Husserl et l'idéalisme classique», *op. cit.*, Vol. 57, n°. 53, 1959, pp. 353-355.

(8) رودولف بُوم: نفس المقال السابق، ص 357.

بين فلاسفة الأزمنة الحديثة ممن اكتسبوا «حظوة وقيمة خاصتين بوصفهم أعلاماً على تلك الفلسفة: ديكارت الذي أحدث منعطفاً مقارنة بالفلسفات السابقة، وهيوم (...) ثم كانط بعد أن أيقظه هيوم، فهو قد نظم من جهته مسار ذلك التقدم الذي تمثله الفلسفات الترانسندنتالية الألمانية»[9]. وعبارة هوسرل التي تثبت الفينومينولوجيا «ملهماً سرياً للفلسفة الحديثة كلها»[10] تفهم هنا ضمن هذا السياق: فالإلهام هنا يتعلق في جزء كبير منه بحدوس كانط الكبرى التي ستظل مجهولة إن لم «ندرك إدراكاً تاماً خصائص حقل الفينومينولوجيا المميزة»[11].

ولكن ما معنى أن ندرك كانط ضمن مبحث فينومينولوجي؟ إنه يعني فهم كانط بوصفه أهم «الفلاسفة الترانسندنتاليين» الذين فكروا في قضايا ومفاهيم ومناهج حدسية حضّرت بمعنى ما أرضية الفينومينولوجيا و«مثاليتها الترانسندنتالية». فالأمر يتعلق هنا بشكل من التأمل الاستردادي لتاريخ الشأن الفينومينولوجي يجعل من كانط لحظة فينومينولوجية، أي لحظة متضمنة لعناصر فينومينولوجية. إننا معنيون بطرح أسئلة هامة هنا: كيف يمكن التعرف من داخل عناصر الفلسفة الكانطية أي من داخل «ثورة كانط الكوبرنيكية» على المعنى الترانسندنتالي للفينومينولوجيا؟ ثم

---

(9) هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، الترجمة الفرنسية، ص 216ـ 217 (نشير إلى هذا الكتاب في إحالاتنا اللاحقة باسم كتاب الأزمة).

(10) هوسرل: أفكار I، ص 203.

(11) نفس المرجع، ص 204.

كيف يمكن فهم موقع كانط الفينومينولوجي تخصيصاً على ضوء الأدوار التي أعطاها هوسرل مثلاً لأفلاطون وهيوم وديكارت؟

الأهمية الفينومينولوجية لثورة كانط الكوبرنيكية

لا شك أن كانط يتحدد لدى فينومينولوجيا هوسرل من زوايا عديدة[12]، ولكن البعد الترانسندنتالي أو ما يسميه البعض «الثورة

---

(12) تتوالى سجالات تأويل مشكل العلاقة بين هوسرل وكانط، ويمكن حصرها في أربعة مداخل رئيسية:

أ ـ علاقة تضاد بالنظر إلى ديكارتية هوسرل.

ب ـ علاقة تكرار، إذ يكرر هوسرل كانط. إنه كانطي محدث ويجهل أنه كذلك.

ج ـ علاقة تأويلية، إذ يظهر هوسرل قارئاً ثاقب النظر لمقصد كانط الحقيقي، فهو كانطي أكثر من كانط نفسه.

د ـ علاقة يطغى عليها الاتفاق حيناً والاختلاف أحياناً.

حول تلك السجالات أنظر خاصة:

- Fink, E. «L'idée de la philosopie transcendantale chez Kant et la phénoménologie de Husserl», *in Proximité et distance*, Trad. franç., pp. 5-33.

- Dussort, H.: «Husserl juge de Kant», *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, 1959, pp. 527-544.

- Ricoeur: «Kant et Husserl», in A l'école de la phénoménologie.

- Kelkel: «Husserl et Kant», in Revue de Métaphysique et de Morale, 2, 1966, pp. 154-198.

- Boehm R: «Husserl et l'idéalisme classique», *in Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 57, n°. 53, 1959.

الترانسندنتالية»[13] قد يكون الأهم للتعرف إلى وجه كانط الفينومينولوجي، والتعرف من ثمة إلى فكرة فينومينولوجيا منحدرة من كانط.

نص هوسرل حول «كانط وفكرة الفلسفة الترانسندنتالية»[14]، وهو محاضرة ألقاها هوسرل في جامعة فريبورغ في غرة مايو/أيار 1924 بمناسبة المئوية الثانية لميلاد كانط، يعد من أهم النصوص الصريحة في بيان منزلة كانط الآنفة الذكر، نظراً إلى مرحلته التي تميزت بوضوح مقصد هوسرل المثالي ونضج فكره واستقلاله عن حوافز لا كانطية حملها مذ كان تلميذاً لبرانتانو، وإلى ظهور توجه هوسرلي مثالي ـ ترانسندنتالي حثه على التواصل مع بعض أقطاب المثالية الألمانية (ريكرت وفيخته) لمواجهة أزمة قيم الوعي وضاعتها بعد الحرب. فذلك النص يكشف عن تواصل بين هوسرل وكانط، ويستبعد مزاعم بعض القراءات التي تذهب إلى

---

(13) أنظر مقال برونو بارادي (Bruno Paradis):
«Schémas du temps et philosophie transcendantale», *in* *Philosphique*, n°. 47, 1995, p. 11.

(14) Husserl: «Kant et l'idée de la philosphie transcendantale», *in* *Philosophie première*, T. I, Trad. Franç., pp. 285-367.
إلى جانب هذا النص تواصل اهتمام هوسرل بكانط في نصوص لاحقة مثل المنطق، خاصة الفقرة 100: «ملاحظات تاريخية ـ نقدية حول تطور الفلسفة الترانسندنتالية وخصوصاً حول إشكالية المنطق الصوري الترانسندنتالي». ثم كتاب الأزمة، القسمان الثاني والثالث. ولعل أهمية هذين النصين تكمن في مقارعتهما مقاصد كانط بمقاصد ديكارت وهيوم، ثم بمقاصد المثالية الألمانية عامة.

أن اهتمام هوسرل بكانط دحضي أكثر من كونه تأويلاً أو تجذيراً لفلسفته[15]. ففي ذلك تظهر عظمة كانط بصفته «البادىء الأكبر لظهور الفلسفة الترانسندنتالية العلمية»[16].

فرغم أن هذا النص قد يبدو للقارىء المتمكن من الفلسفة الكانطية عاماً، فإن التقدم في قراءته يكشف لنا أن الفينومينولوجيا الهوسرلية لا تقصد إعادة بعث الكانطية ولا تريد أن تواصل قراءة لكانط كتلك التي يقترحها ممثلو الكانطية المحدثة. أن نفهم كانط فينومينولوجياً يعني أن ندرك معنى قصده الفلسفي التام، فذلك يعني أن نفهم معنى تفكيره الترانسندنتالي ضمن راديكالية فينومينولوجية، وأن نعتبره بادئاً للفكر الترانسندنتالي لا متمماً له[17]. فالفينومينولوجي مطالب بأن يتعرف من داخل فلسفة كانط إلى فكرة الفلسفة الترانسندنتالية إبان بدايتها، وأن يجذر تلك الفكرة ليتعرف إلى معنى الفلسفة الدائم، معنى وجه كل تطور لاحق لمثال الفلسفة العلمية في الأزمنة الحديثة[18]. ولكن عظمة كانط تظل متحددة عند هوسرل بنقديته، أي بنزعته الراديكالية لإخضاع محاصيل العقل كلها لنقد أساسي تأوله هوسرل بشكل إيجابي فرأى فيه نقداً جذرياً للمعرفة، كيف ذلك؟

أ ـ منذ دروس «فكرة الفينومينولوجيا» (1907) بدأ هوسرل

---

(15) حول ذلك الموقف أنظر فلبوننكو أ. Philonenko, A. *L'œuvre de Kant*, T. 1, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1983, p. 11.

(16) هوسرل: «كانط وفكرة الفلسفة الترانسندنتالية»، ص 294.

(17) هوسرل: الفلسفة ١، ص 366.

(18) نفس المرجع، ص 363.

يربط إشكالية الفينومينولوجيا بإشكالية كانط. فالفينومينولوجيا قد أضحت مشروع نظرية نقدية للعقل، إنها تسلك مسار طرح شروط إمكان المعرفة، ولذلك فهي تميز فهمها لها عن الفهم الطبيعي، لأنها تجرب التفكير ثانية ضمن أفقها الترانسندنتالي[19]. إن

---

(19) يقدم هوسرل الفينومينولوجيا في تلك الدروس على أنها منهج نقدي يراد به الكشف عن «إمكان الميتافيزيقا» (أنظر ملخص تلك الدروس الملحقة بنص فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فرنسية مذكورة سابقاً، ص 104). وهو يبين أن السؤال الأساسي الذي يشغله هو سؤال نقدي: «كيف يمكن للمعرفة أن تتحقق من توافقها مع الأشياء الموجودة في ذاتها وتدركها؟» (نفس المرجع، ص 103). وهو يوضح ذلك السؤال أكثر فيقول: «كيف يمكن للتفكير المحض أن يدرك شيئاً ما ليس محايثاً له، كيف يمكن للمطلق المعطى في ذات المعرفة أن يدرك شيئاً ما ليس معطى له، وكيف يمكن فهم ذلك الإدراك؟». ويصرف النظر عن الإجابة التي سيقترحها هوسرل:
نلاحظ تلاقي منطلقه بمنطلق كانط الذي عبّر عنه منذ رسالته في العالم المحسوس والعالم المعقول (Paul Mouy, 3ème, Dissertation de 1770, Trad. éd., J. Vrin, 1985). وهو منطلق صاغه بوضوح في رسالته إلى ماركوز هرز «Lettre à Marcus Herz du 21 Février 1772», Trad. A. Philonenko in Dissertation 1770, *op. cit.*, p. 133.
وتجدر الإشارة في هذا الصدد أن مبحث الفينومينولوجيا ليس مبحثاً غريباً عند كانط، فهو قد استخدمه في معنى «العلم التحضيري» لمبحث «ما بعد الطبيعة» (أو الميتافيزيقا). أنظر رسالته إلى ج. هـ. لمبارت (Johann Heinrich Lambert) في 2 سبتمبر/أيلول 1770). وهو نفس التحديد الذي نجده في كتابه أولى المبادىء الميتافيزيقية لعلم الطبيعة (أنظر الترجمة الفرنسية لـ: ج. جيبلان، وج. فرن، 1982،

ضرورة النقد القصوى قد أبانها كانط منذ بداية كتابه «نقد العقل المحض» (1781)، عندما كشف أن النقد «مبحث في المنهج»[20]، فبدونه تظل الفلسفة الترانسندنتالية مجرد إمكان، فهو إذاً، ليس مجرد مرحلة من مراحلها بل عرض يتم مهمة مخططها المعماري[21]، أي يستكشف أفق فكرتها التام بصفتها علماً[22]. فالنقد منهج أساسي للفلسفة.

ويكشف لنا كانط عن أن تحقيق منهج النقد لا يُفضي إلى إظهار حدود العقل فحسب، بل يضعنا قبالة إمكان فلسفي ترانسندنتالي كلي نكون بموجبه قادرين على الإجابة من داخل العقل عن المسائل الأساسية كلها، «فالفلسفة الترانسندنتالية، تمتاز عن سائر المعارف النظرية، بأن لا سؤال يخص موضوعاً معطى للعقل المحض إلا ويجد حله في العقل البشري نفسه»[23].

ب ـ يُوجه حدوس كانط إذاً، قصد علمي، إنه لا يحاول التفكير في نموذج فلسفة تكون بمثابة رؤية للعالم، بل يقدم لنا

= ص 16). ولكن استخدام الفينومينولوجيا عند كانط ظل استخداماً سلبياً، فقيمتها لا تحدّ من ذاتها بل من الدور التحضيري الذي تنجزه لتجعل الميتافيزيقا ممكنة، خلافاً لذلك فإن هوسرل يعد الفينومينولوجيا علماً خاصاً، فهي علم الفلسفة الأساسي. (أنظر كتاب أفكار *I*، نفس المعطيات السابقة، ص 3).

(20) كانط: نقد العقل المحض، الترجمة الفرنسية: ترايميزاغه وباكو، ص 21.

(21) نفس المرجع السابق، ص 47.

(22) نفس المرجع، ص 48.

(23) نفس المرجع السابق، ص 365ـ 366.

نموذج فلسفة علمية صارمة، ويقترح نقداً جذرياً لمثال العلم الريبي والدوغمائي. إنه قصد يظهر وجهه الأساسي من خلال رغبة كانط في معاودة طرح سؤال إمكان الميتافيزيقا بصفتها علماً من خارج وضع العلوم القائمة، أي من خارج تصورات «إبستمية» العصر.

ليس المطلوب علم موجود بل «إيجاد ذلك العلم ذاته»[24]. ولكنها الميتافيزيقا تحتاج إلى شكل من الفلسفة الأولى تكون شرطاً أساسياً لإمكانها، دليلاً لها، أي موجهة لها ومحققة لها تحقيقاً علمياً[25].

ج ـ إن نقد العقل المحض أحدث منعطفاً في مستوى المنهج. فهو قد مثّل تحولاً نوعياً من منهج يستمد تبريره وبراهينه من علوم الطبيعة ومعارفها الموضوعية إلى منهج ترانسندنتالي يسائل تلك المعارف عن شروط إمكانها القبلي والترانسندنتالي[26]. ولكن أن نسأل المعرفة والعالم ترانسندنتالياً فذلك إنما يفترض تحولاً في فهم طبيعة المعرفة وفي بنية علاقة تفكيرنا بالأشياء[27]. ولذلك

---

(24) Kant: *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science*, Trad. Gibelin, Paris, J. Vrin, p. 7.

(25) هنري ديسور: مقاله السابق، ص 534.

(26) يحدد كانط معنى الترانسندنتالي من ذلك التحول ذاته الذي يحدثه في مستوى التفكير فهو يقول: «أسمي ترانسندنتالياً كل معرفة تعنى بمفاهيمنا القبلية حول الموضوعات أكثر من اهتمامها بالموضوعات ذاتها» (مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً، نفس المعطيات السابقة، الفقرة 5، ص 38).

(27) هوسرل: الفلسفة ١، ج 1، نفس المعطيات السابقة، ص 366.

فليس ما يستهدفه السؤال الترانسندنتالي بكامله سوى النظر مجدداً في موقع علاقتنا بصفتنا كائنات مفكرة في العالم[28]، فهو سؤال قد شد تفكير هوسرل إليه، لأنه يحمل في ذاته ثورة في الفكر الفلسفي سبق لكانط أن خصها «بالكوبرنيكية»[29].

فتلك الثورة تكشف عن نظرة كانط الثاقبة، فقد أبانت عن سمة إنسانية ودائمة لتفلسفه وجعلته يتخطى حدود عصره وأنزلته منزلة المفكر المثالي الموجه للإنسانية عامة. وعلى الرغم من أن كانط لم يفلح ـ حسب هوسرل ـ في الكشف عن مضمونها الفينومينولوجي المكتمل[30]، فإنه قد وجّه النظر إلى واجب الفيلسوف الأول للكشف عن قدرته المشرعة، ونبه إلى ضرورة تجريب التفكير في موقع إنساني لم يكن يألفه من قبل، وذلك باقتراح فرض يقضي بأن على موضوعات العالم «أن تنتظم وفقاً لمعرفتنا» بعد أن ظل الاعتقاد زمناً طويلاً، بأن معرفتنا كلها ينبغي «أن تنتظم وفقاً لتلك الموضوعات»[31].

---

(28) نفس المرجع، ص 300.

(29) حول تلك الثورة أنظر كتاب كانط: نقد العقل المحض، نفس المعطيات السابقة، ص 18ـ 19.

(30) هوسرل: نفس المرجع السابق، ص 300ـ 301. تعد تلك الثورة حسب هوسرل ديناً فلسفياً لاكتشاف ديكارت «الأنا أفكر» رغم أن كانط ينسبها علمياً إلى كوبرنيك، فلعل عدم اعترافه بذلك الدين الفلسفي هو الذي منعه حسب هوسرل، من أن يحقق تلك الثورة التحقيق المطلوب. (أنظر خاصة كتاب الأزمة، ص 114).

(31) كانط: نفس المرجع السابق، ص 18.
نفس المرجع، ص 23.

إن التماثل بين الموضوع والذات أو بين نظام الأفكار ونظام الأشياء لا يحصل استناداً إلى غائية تيولوجية تضمنه (ديكارت) أو تنسقه (ليبنيتز)[32]، فإن الطبيعة تتفق وملكة فهمنا استناداً إلى مبدأ خضوع موضوعاتها الضروري للذات. إن العقل أضحى تبعاً لمثالية كانط الترانسندنتالية مشرعاً للطبيعة. كما أن الكائن العاقل قد استعاد قدرة ذاتية على التفكير والتشريع بعد أن كانت تلك القدرة تتعدل على فكرة الطبيعة أو فكرة الخالق. إننا أسياد الطبيعة ومالكوها لا لأننا قادرون على التفكير والسمو على الطبيعة، بل لأن لنا القدرة على التشريع، ولذلك يلاحظ جيل دولوز بحق أن الثورة الكوبرنيكية مثلت «قلباً لمفهوم الحكمة القديم»، فإذا كان الحكيم القديم يُحد بتناغمه الغائي مع (الفيزيقا) فإن كانط يبدل صورة تلك الحكمة بصورة نقدية: إننا كائنات عاقلة تشرع للطبيعة[33].

إن إثبات تشريع العقل للمعنى وللمعرفة يمثل دحضاً فلسفياً دائماً للدوغمائية والنزعة الموضوعية الساذجة. فذلك الدحض مثّل مقدمة ضرورية لكل مثالية حقيقية ولا سيما في عصر عاودت فيه القيم الطبيعية سيادة العقل وقيادة المعرفة والتفكير معاً[34].

---

(32) Deleuze: *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 7ème éd., 1991, p. 22.

(33) نفس المرجع، ص 23.

(24) يلاحظ أن هوسرل يقيم تضاداً بين النزعة الموضوعية الساذجة الناتجة من تصور طبيعي للمعرفة طغى على مجمل العلوم الطبيعية والمعارف التي تتخذ من تلك العلوم نموذجاً لها، والنزعة الترانسندنتالية التي

ولسبب مثل هذا يبرز انتصار هوسرل لكانط على أنه بحث عن حوافز فلسفية تثبت مسار الفلسفة العلمية وتخلص التفكير والعصر معاً من حوافز التفكير الطبيعي. ولذلك فإن المقصد العام من استخدام هوسرل لكانط، هو مقصده نفسه من وراء العودة إلى أفلاطون، أي إقصاء قيم ريبية العصر التي استفحلت في كل المجالات حتى أضحى العصر بدوره ريبياً.

النقد الفينومينولوجي لفكرة الشيء في ذاته

لقد بات من الممكن القول إن مواصلة كانط تقتضي الاعتراف بجواز ما للمثالية الهوسرلية ضمن ترانسندنتالية كانط، ذلك ما قد يقضي ـ حسب بعض الشراح ـ بضرورة الإقرار بفينومينولوجيا ضمنية خلف إبيستمولوجيا كانط يعود إلى هوسرل فضل إظهارها[35]، ولكن مثل ذلك الإقرار بات مشروطاً بدوره بوجود

= تخلص المعارف من ريبية الوضعية لتؤسسها على بداهة عقلية ضمن فلسفة علمية كلية. إن من واجب الفيلسوف أن يخلص الفلسفة من أشكال اختزال العقل ضمن نظام الطبيعة وضمن نظام الأدوات. أنظر خاصة كتاب: «الأزمة»، ترجمة فرنسية ذكرت سابقاً، ج 3.

(35) Ricoeur: «Kant et Husserl», Art. cit., p. 227.

تركز اهتمام ريكور في هذه المقالة على الدور الخفي الذي أنجزته الإبيستمولوجيا الكانطية في التحضير للفينومينولوجيا بإقامة المعرفة على حقل الظواهر (أو ما يظهر) وهو دور سيكون لهوسرل الفضل في توضيحه. ولكن ذلك الدور سيتلاشى إذا اتبع الفينومينولوجي تحاليل كانط «للإستطيقا الترانسندنتالية» التي هي «أقل أجزاء النقد فينومينولوجية»

تأويل فينومينولوجي لمقصد كانط، نفهمه مثلاً من تأكيدات هوسرل على ضرورة فهم كانط «بعقل جديد»[36]، وتخليص ترانسندنتاليته من أحكام عصره المسبقة ومن فرضيات تفلسفه اللاترانسندنتالية. فلعل المطلوب من ذلك كله هو تطهير فينومينولوجي للنقد الكانطي من «عناصره الميتافيزيقية بالمعنى التقليدي للكلمة»[37]، وهي عناصر حصرها هوسرل في ثلاث أو أربع مسائل من أهمها: نظرية الشيء في ذاته ومفهوم الوعي عامة أو مفهوم الإدراك الترانسندنتالي. إنها مسائل «تتعارض جذرياً مع الترانسندنتالية الفينومينولوجية، وبناء على ذلك فهي تتعارض مع المعنى الدفين والمشروع لترانسندنتالية كانط»[38].

1 ـ إن مشروعاً أنثروبولوجياً يمثل ـ حسب هوسرل ـ حداً سلبياً لإمكان تأسيس الفلسفة الترانسندنتالية تأسيساً علمياً كلياً،

= (نفس المقالة، ص 232؛ أنظر أيضاً ما أورده هوسرل في شأن الوجه «الغامض والمحدود» للإستطيقا الترانسندنتالية كما يعرضها نقد العقل المحض، في كتاب \التأملات، ص 235)، فسينتهي الفينومينولوجي ساعتها إلى تهديم الأنطولوجيا الكانطية، وتهديم «إشكالية للوجود تجد تعبيرها ضمن دور الشيء في ذاته الحدي والأساسي» (أنظر نفس المقالة، ص 227).

(36) هوسرل: \الفلسفة \، ج 1، نفس المعطيات السابقة، ص 294.

(37) نفس المرجع.

(38) يقدم هوسرل أربع نظريات يعتبرها تتعارض مع مقصد فلسفة كانط الترانسندنتالية وهي نظريات الشيء في ذاته، والفاهمة العليا (Intellectus archetypus)، والإدراك الترانسندنتالي (أو الوعي عامة)، ثم نظرية القبلي. (أنظر: نفس المرجع).

لأن رد المعرفة إلى موجود بشري متناه يعبّر عن ترانسندنتالية فاسدة، وجهها الأول حد المعرفة تحديداً لامشروعاً، وثانيهما تأسيس المعرفة على معطيات نفسية لا تفضي إلا إلى نفي امتداد المعرفة امتداداً ترانسندنتالياً. ذلك يعني أن ما عده كانط حلاً لمشكل الترانسندنتالية فهمه هوسرل في معنى عائقها، كيف ذلك؟

إن حلاً أنثروبولوجياً ـ مثل الذي اقترحه كانط ـ يتأسس على إثبات تعال مطلق لا تبلغه المعرفة، أي تعال لا يُرد إلى إدراكاتنا، ولأنه إذا رُدَّ إليها يوقعها في تناقض لا مفر منه، فقد قدر على معارفنا أن تبقيه على أنه ما لا يمكن معرفته. إن «حساسيتنا الترانسندنتالية» قد تخبر عنه ولكنها لا تحده[39] إنها قد تمتد إليه «امتداداً احتمالياً»[40] ولكنها مع ذلك لا تدركه إدراكاً حدسياً. وقد يُحد ذلك التعالي سلبياً، فهو ما لا يمكن حدسه[41]، وقد يتعين إيجابياً فهو ما يمكن أن يظهر ضمن حدس ذهني[42]. ولعل أدق تحديد يقدمه كانط لذلك التعالي هو نعته بما يبقى خارج نظام الظواهر وما يحدها، فهو «النومينا أو الشيء في ذاته»[43].

إن مهمة «الشيء في ذاته» وضرورته[44] تكمنان في حد المعرفة

---

(39) كانط، نفس المرجع، ص 169.

(40) نفس المرجع.

(41) نفس المرجع، ص 168.

(42) نفس المرجع.

(43) نفس المرجع السابق، ص 167.

(44) حول التحديدات الممكنة للشيء في ذاته في كتاب نقد العقل المحض، أنظر مثلاً التوضيحات المقدمة من قبل ألكسيس فيلوننكو في كتابه المذكور سابقاً، ص 127ـ 134.

بالحدس الحسي لرفع إمكانية المحتمل والمتناقض فيها. فسنضطر حسب كانط أن نحد معرفتنا حداً أمبيرياً بناءً على أن كل استعمال لمفاهيم المعرفة ينبغي ألا يكون استعمالاً ترانسندنتالياً بل أمبيرياً[45]. ولذلك فإن الفيلسوف المثالي الكانطي «واقعي أمبيري»[46]، إنه لا يعد الوجود مستنتجاً بل مدركاً، فمثالية كانط الترانسندنتالية تؤكد مساراً لا يُفهم منه سوى معارضتها رد الوجود إلى الوعي، لأن واقعيتها تقتضي إثبات تواجد الوعي والأشياء جنباً إلى جنب، ما دامت «الأشياء الخارجية كما يقول كانط، توجد تماماً مثلما أوجد أنا»[47].

لكن تلك المثالية تنقاد أيضاً إلى نزعة ظواهرية (Phénoménisme) لأنها تؤسس المعرفة في حدود واقعية ظواهر حدس حسي[48]، فهي لذلك لا يمكن أن تستجيب إلى مطلب فلسفة علمية كلية، ثم إنها لا يمكن أن تدرك المعنى الترانسندنتالي لما يظهر فينا لعدم ممارستها منهج الرد الفينومينولوجي الذي يكون بمقتضاه ما يظهر فينا وما يوجد خارجنا وجهان لحقيقة واحدة: أي الأشياء في ذاتها.

إن فكرة الشيء في ذاته لا تضع مثالية كانط قبالة وهم لا مشروع فحسب، بل إزاء تناقض حقيقي بين مقصد «ثورة كوبرنيكية» تُثبت قدرة العقل المطلقة على التشريع وإخضاع الأشياء

---

(45) كانط: نفس المرجع السابق، ص 164.

(46) نفس المرجع السابق، ص 299ـ 300.

(47) كانط: نفس المرجع السابق، ص 299.

(48) كانط: نفس المرجع السابق، ص 299.

إلى المعرفة وادعاء لامشروع يحد العقل سلبياً بفكرة شيء يقال ولا يُعرف، يكون مسلمة لذلك العقل مع أنه ليس قادراً على إدراكها. ولذلك يتخلى هوسرل نهائياً عن فكرة الشيء في ذاته، فهي بمثابة اللامعنى في الفينومينولوجيا[49]، لأن كل عالم هو حسب هوسرل من تقويم ذاتية ترانسندنتالية، أو هو تكوين[50]

---

(49) يمكن أن نتساءل عن جدوى الحديث عن كانطية ممكنة من دون فكرة الشيء في ذاته، أي عما إذا لم يتضمن التخلي عن تلك الفكرة تخلياً عن روح فلسفة كانط ذاتها، وذلك بالنظر إلى الدور الأساسي الذي تلعبه تلك الفكرة في بلورة تمييزات مثلت محاور أساسية لتفلسف كانط مثل التمييز بين المشروط واللامشروط، وبين المعرفة والتفكير، والظاهرة والوجود، وبين العلم والميتافيزيقا. مثل ذلك التساؤل قد يتأسس على أن كل «إلغاء للتوتر بين المعرفة والتفكير، بين الظاهر والوجود، هو إلغاء للكانطية ذاتها» (ريكور: مقاله المذكور سابقاً، «هوسرل وكانط»، ص 237). أو هو ينبني على مبدأ استحالة إثبات موقف هوسرلي جاد من فلسفة كانط، ففيلونكو يثبت في معرض عرضه لبعض آراء ف. جاكوبي (F. Jacobi) (مثلما وردت في كتابه: دافيد هيوم ١٧٨٦) أن رفض فكرة الشيء في ذاته أو قبولها يقودان إلى موقف واحد: الخروج عن نسق كانط، وهو الوضع الذي ينسحب على الموقف الهوسرلي ذاته. (أنظر كتابه المذكور سابقاً، ص 126). ولذلك فإن الحديث عن إمكان الكانطية يظل خاضعاً لإمكانين قد يكونان في وضع تناقضي: إقرار هوسرل بتضمن فلسفة كانط لمشروع الفلسفة الترانسندنتالية، وما ينتج عن نقده لفكرة الشيء في ذاته من وضع فكري يقصي الكانطية نهائياً من دائرة مشروع الفلسفة الفينومينولوجية.

(50) هوسرل: التأملات، نفس المعطيات السابقة، ص 143.

دلالي أو معنوي لتلك الذاتية. وعليه فإن كل تعال مطلق لن ينبع من محدوديتها بل من تصور ساذج لطبيعتها، تصور تعده الفينومينولوجيا ذهولاً عن حقيقة الوعي ونمطاً من أنماط تطبيعه[51].

2 ـ إن إحدى أهم الأفكار التي نبهت إليها مثالية كانط ولم تستكشف حدودها الفينومينولوجية القصوى، هي فكرة الحدس على أنها نمط أساسي للإدراك والمعرفة. وقد يكون تحديد هوسرل لقصور مثالية كانط قد قام على استبيان قصور تحاليلها «للإستطيقا الترانسندنتالية» ببيان سعة الحدس الممكنة. فليس للتمييز بين حدس بشري مشتق (Intuitus Dérivituis) وحدس أصلي لكائن أعلى قيمة ترانسندنتالية (Intuitus origenarus) إذا كان مطلوبه تحديد إمكانات امتدادات الحدس الأول، لأنه حدس بوسعه أن يمتد امتداداً فكرياً أو إيدوسياً، ولذلك فإذا أمكن تصور حدس كائن أعلى قادر على تلقي الأشياء في ذاتها فسيكون شأنه شأن حدسنا عقلياً[52].

---

(51) أنظر خاصة التوضيحات التي قدمها هوسرل حول تقويم الموضوع الفيزيائي بوصفه تقويماً للتعالي ذاته ضمن المحايثة (الوعي): الفقرة 52، من أفكار *I*. فالموضوع الفيزيائي لا ينبع من سياق تجربة حسية تجري ضمن نظام فيزيائي طبيعي، بل ينكشف ضمن مجرى أفعال الوعي.

(52) يرفض هوسرل «فكرة إلّه له معرفة مطلقة، وبالتالي له إدراك مطابق لإدراك الشيء في ذاته نفسه» (أنظر مثلاً: الفقرة 43 من كتاب: أفكار *I*)، ليس الحدس إلا علاقة بالشيء المعطى. ولذلك فكل معرفة تتأسس على الحدس هي معرفة بأشياء ممكنة سواء تعلق الأمر بمعرفة إلّهية أو

فهوسرل ينظر بإيجابية تامة للتغييرات التي أحدثتها المثالية الألمانية للحدس من مجرد حدس حسي مثلاً إلى حدس عقلي (فيخته وشيلينغ) أو «حدس ترانسندنتالي»[53]. وإحدى التغييرات التي انتهت إليها الفينومينولوجيا للحدس هو إثبات وجه ماهوي وإيدوسي. فهوسرل لا يحصر الحدس عند دور التلقي لمظاهر أو لظواهر لا تصل إلى مرتبة الشيء في ذاته. إن الحدس عنده «حدس مانح أصلي»[54]، فهو موطن عطاء الأشياء ذاتها، وهو ما يناسب «تجربة الشيء ذاته وحضور الأشياء المعاينة ذاتها لدى النظر»[55]. إن تأويل ما يُعطى بالحدس على أنه دون مرتبة الشيء ذاته ليس إلا نقيصة نزعة عالمية لم تحصل بعد المعنى الأساسي لفكرة الحدس، ولم تدرك بعد عطاء الشيء ذاته طبقاً لبداهة ذلك الحدس، ولم تحصل أيضاً منهج ذلك كله، أي منهج الرد

= معرفة بشرية. إننا مثلما يلاحظ كلكيل، إزاء تصورين لوظيفة الإلّه، فبينما يعده كانط مفهوماً إيجابياً يحده هوسرل بوظيفة سلبية، فهو «مفهوم محدد (Grenz begrift)» (أفكار *I*، ص 265)، إنه إلّه يحد الذات الإنسانية فيحد المعرفة. غير أن هوسرل لا يقبل فكرة تعالي المعرفة الإلّهية وسموها على معرفتنا «فلا يوجد إلا قانون ماهوي واحد يحدد الوعي من حيث هو وعي» (أنظر: Kelkel: «Husserl et Kant», Art. cité, p. 168).

(53) هيغل: الاختلاف بين النسق الفلسفي لفيخته والنسق الفلسفي لشيلنغ، ط 2، منشورات أوريفيس، فاب، 1964، أ. IV.، ص 101ـ 102.

(54) هوسرل: أفكار *I*، الفقرة 24، ص 78.

(55) هوسرل: التجربة والحكم، نفس المعطيات السابقة، ص 42.

الإيدوسي بما هو أسلوب تحقق نظريات الفينومينولوجيا الترانسندنتالية الأساسي[56].

إن مثالية هوسرل الترانسندنتالية تنطلق من هذا الإخصاب الفلسفي لفكرة الحدس. فهي تعده حدساً إيدوسياً[57] تمثل لنا فيه البداهة والتي هي ليست سوى حضور الأشياء ذاتها في وعينا. إن الحدس منطلق تلك المثالية العلمي، من حيث هو يضمن تأسسها على معطيات ومسائل أصيلة، ويبرر مقصدها ويكشف أن كل ما يعطى ضمنه يتلقى معناه استناداً إلى شعاع الوعي[58].

3 ـ لقد كانت بنائية (Constructivisme) كانط التي أقامت الذات مقام الموحد لمعطيات أمبيرية أي كقدرة تأليفية عجيبة،

---

(56) أنظر: التأملات الديكارتية، الترجمة الفرنسية (لوفيناس وبيفال)، ص 124ـ 125. (نشير إلى هذا الكتاب في إحالاتنا اللاحقة باسم كتاب التأملات).

(57) هو حدث إيدوسي لأنه لا يعطي المظاهر الواقعية للشيء بل يكشف عبر تنويعات تخييلية عن الشيء ذاته أو عما به يكون الشيء: فهو حدث يصل في شكل رؤيا (Vision) للماهية، أو إيدوس الشيء (بالمعنى الأفلاطوني للكلمة). (أنظر خاصة: التجربة والحكم، نفس المعطيات السابقة، الفقرة 87، ص 414ـ 415). وحول أهمية ذلك الحدس بالنسبة إلى المثالية الفينومينولوجية أنظر: التأملات، نفس المعطيات السابقة، الفقرة 34، ص 124، فهوسرل يعدّ الحدس الإيدوسي الشكل الرئيسي للمناهج الترانسندنتالية الخاصة كلها.

(58) حول ضرورة تأسيس المثالية على الحدسية أنظر التوضيحات التي قدمها لوفناس كتابه: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl, op. cit., pp. 145-155.

سبباً أساسياً لتمييزه بين الفينومينا والنومينا. لكن تلك البنائية قد أبقت توتراً ميتافيزيقياً بين الترانسندنتالية والحدسية أو بين القبلي والبعدي. إن كانط لم يكشف عن سعة القبلي، ولذلك فهو لم يوضح طبيعته الإيدوسية، أي كيفية تحوله إلى قبلي شيء فردي[59]. إن القبلي ظل عند كانط صورياً، ولذلك فإن فهمه لمعنى الترانسندنتالي ظل بالمثل فهماً صورياً، إنه لم يعينه بصفته حقيقة فعلية، بل حدده على أنه شرط صوري، أي نمط من التفكير النقدي يعنى بـ «المعرفة التي تهتم بمفاهيمنا القبلية للموضوعات أكثر من اهتمامها بتلك الموضوعات ذاتها»[60].

والملاحظ هنا أن كانط قد يلام فينومينولوجياً لكونه لم يبدأ بدءاً نقدياً أو حدسياً للبحث في شروط العلم بالمطلق، بل بدأ تسليمياً بعلوم قائمة أسسها العصر في الغالب على إجراءات موضوعية طبيعية لـ «يستخلص شروطها ترانسندنتالياً»[61] كما هي.

---

(59) خلافاً لكانط الذي يحد القبلي بالصوري، فإن هوسرل يفكر بإمكانية قبلي واقعي، إذ يمكن أن نحدس القبلي في الأشياء الفردية، فالقبلي حقيقة فعلية ماثلة في الإيدوسات بمحايثتها الأشياء الفردية. (أنظر خاصة: التجربة والحكم، الترجمة الفرنسية، الفقرة 3).

(60) كانط: نقد العقل المحض، نفس المعطيات السابقة، ص 46.

(61) Stein E: «Journée d'étude de la société Thomiste. Compte rendu de la discussion du 12 septembre 1932 consacré à la phénoménologie», vol. I, in 8ème.

والملاحظ هنا أن كانط ينطلق من حكمين مسبقين، أي من حكمين صادرين عن قبول مبدئي بوضع علمي قائم الذات أو مؤسس، فكانط يفترض أولاً حكمين:

فهو إذاً، قد باشر مهمة النقد دوغمائياً بإثبات علوم عدها معارف بلغت «دروب الملكية»[62] أو «دروب العلم» الآمنة[63].

ذلك ما قد يفسر تأكيد هوسرل أن نظريات كانط ما زالت عند حدود مسلمات نزعة عصره النفسية[64]، فهي تشتغل في حيز إيستمولوجي منصهر بمعنى ما في مبدأ علوم العصر وبخاصة العلم النيوتني، رغم أن كانط كشف عن عدم صلاحية تلك العلوم لاستيعاب مشكل الميتافيزيقا.

4 ـ على الفلسفة الترانسندنتالية ـ حسب هوسرل ـ أن لا تبدأ بأي علم قائم ولا بأي مثال معطى له[65]. فتلك الفلسفة يمكنها أن تتخذ نموذج العلم، لكن عليها أن تسلك طريقاً غير الطريق الذي رسمه لها كانط، فهي تبدأ بتبديل جذري للنظر، وهو يشبه إلى حد بعيد تبديل ديكارت لمقصد التفلسف حينما لم يقبل أي

= أ ـ الأحكام الرياضية تعد تأليفية كلها، (نقد العقل المحض، نفس المعطيات السابقة، ص 40).
ب ـ الفيزياء تتضمن أحكاماً تأليفية قبلية: (نفس المرجع، ص 42).
ثم يتساءل بعد ذلك: كيف تكون الأحكام «القبلية ممكنة»، (نفس المرجع، ص 43).

(62) نفس المرجع، ص 16.

(63) نفس المرجع، ص 18.

(64) أنظر مثلاً: المنطق، ص 344، 364ـ 365.

(65) ذلك ما يفرضه منهج الإبوكيه الشامل في الدعوة إلى تعليق الموقف الطبيعي والمعارف المؤسسة عليها كلها، (أنظر الفقرتين: 31ـ 32 من أفكار *I*).

علم قائم مهما كانت صلاحياته[66]. إن معطيات الفلسفة الترانسندنتالية هي تجارب ساذجة، ولكنها تجارب ضرورية لتأسيس حقيقة العلم ذاته، إذ ليس مطلب العلم سوى كشف بنية تجاربنا الساذجة الترانسندنتالية[67]، أي ذاتيتنا الترانسندنتالية التي تظل خافية أثناء اشتغال تفكيرنا بصورة ساذجة.

إن كوجيتو الفلسفة الترانسندنتالية عند هوسرل ليس مجرد قضية منطقية، بل هو يتأسس على وجود ذات فعلية وبديهية[68]. إنه ذو طبيعة حدسية لا يمكن أن تختزل بنيته إلى مجرد شرط صوري للمعرفة، أو تحدد دوره بنشاط تأليفي منطقي، أي بفن الحكم[69]. فالذات الترانسندنتالية باتت حسب هوسرل مكونة

---

(66) أنظر: Descartes: *Discours de la méthode*, G.F. Paris 1966, 1ère partie.

(67) إن دافع الترانسندنتالية يستند إلى عودة خاصة إلى أصل المعارف كلها: الأنا، والعودة إلى حياتها المعرفية التي تحفظ ضمنها كل البناءات العلمية وتغدو ممكنة. فالترانسندنتالية تستمد معناها من وجود الأنا الفعلي ومن حياته الوعية. (أنظر: الأزمة، ص 113ـ 114).

(68) أنظر الفقرة 35 من كتاب أفكار *I* وفيها يحدد هوسرل الكوجيتو على أنه فعل. فهو يقدم الوعي بصفته أفعال قصد. إنه وعي بشيء ما، فهو يحقق أفعاله في العالم. إنه بمعنى ما وجود واقعي، يقظ ولا يفهم إلا من خلال صلة بمجموع معيشه. (أنظر الصفحات 114ـ 115 من تلك الفقرة).

(69) إن كانط عين «الأنا أفكر» لا على أنه جوهر بل ذات منطقية تصاحب جميع تمثلاتي وجميع أحكامي التأليفية. إنها تنسق تلك الأحكام وتلك التمثلات. (أنظر: نقد العقل المحض، الطبعة الثانية، ص 283ـ 284).

لأنطولوجيا خاصة أي متضمنة لـ «منطقة وجود»، ولذلك فهي لا تقوم العالم منطقياً، أي من جهة صدقه أو لا صدقه، بل هي تقوم وجوده الفعلي، وبما أنها تقوم معنى وجوده الأصيل[70]، فإننا لا ندرك الوجود إلا لأننا ندرك ما به يعطى، أي ما به يكون ذلك الوجود معنى لنا. فأن نعرف ترانسندنتالياً هو أن نحدس «الأنا أفكر»، فنحدس ضمنه حقيقة عالمنا الفعلي أي عالم الحياة أو عالم معيش الوعي.

---

(70) هوسرل: أفكار *I*، نفس المعطيات السابقة، الفقرة 55.

المحتويات

نعرض في هذا الكتاب كيف استقبل كانط في العربية، وهل قراءة المفكرين العرب أكاديميين وغير أكاديميين لهذه الفلسفة أدى إلى فهم أو تأويل لها يضاف إلى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية؛ كيف عرفت فلسفة كانط في العربية؟ ومتى؟ وأي الجوانب فيها حظي بالاهتمام: نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد - لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ أو التنوير والثورة؟ هل تمت دراسة الفلسفة - النقدية عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنكليزية وفرنسية. وهل تدخلت هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فهماً يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية.




ISBN 978-9953-71-478-3
9 789953 714783